בס"ד

חִדּוּשֶׁפַע

חידושים ומאמרים

בענייני הסוגיות הנלמדות ועבודת ה'

מסכת סנהדרין, התשפ"ב

תוכן עניינים

דבר העורך בפתח 'חידושפע' התשפ"ב \ הרב יהושע מרק 7

יסוד התענוגות \ הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ, מייסד הישיבה ונשיאה..... 11

מצוות תלמוד תורה וחידושי תורה \ הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ (עבור 'אשבולות' – נכתב במטוס לטולוז, ר"ח כסלו ה'תשנ"ה)..... 15

המשוררת זלדה על הרב עדין שטיינזלץ מכתבי זלדה שטרם נדפסו מגלים טפח מתוך הרושם העז שהשאירה עליה דמותו של הרב \ הרב יהושע מרק 17

שער ראשון: מאמרים מרבני הישיבה..... 23

'בקרב אלוהים ישפוט', פתיחה למסכת סנהדרין \ הרב יהושע מרק 23

סוגיית הפתיחה של מסכת סנהדרין ויחסה לפסיקת ההלכה בסוגיית 'שניים שדנו' \ הרב דוד מאלי.. 33

עיבור השנה, עין טובה וקשר רשעים \ הרב דוד מאלי 38

חזרה, חזרה גמורה וחזרה בתשובה \ הרב אוריאל סגל..... 42

דין רודף – עיון בגדרו ובמקורותיו \ הרב נריה טובי..... 48

וחי בהם \ הרב רפאל מעתוק 55

שער שני: מאמרים וחידושים על סוגיות 'פסולי עדות' מפרק שלישי..... 61

בין אמוראים לראשונים בסוגיות פסולי עדות \ נתאי ויזן 61

אסמכתא \ יאיר מולר 69

מפריחי יונים \ הלל שיר ואוריה חורש 72

יישובו של עולם \ שלום יוסלסון ויצחק אפשטיין..... 74

האם מותר להמר? באילו סיטואציות? \ ארי סנדרס 76

האם מותר להשתתף בהגרלות מפעל הפיס? \ נוה משלוף וידידיה אלטשולר..... 78

פסיקת הרמב"ם בדין מפריחי יונים \ הראל מינס ויאיר שיפריס 81

פלגינן בדיבורא \ סיני אברמוביץ ועיוני בר יוסף 84

אין אדם משים עצמו רשע \ הראל מינס 86

למה דווקא חימוד ממון? \ שיטת רש"י בסוגיות פסולי עדות יאיר שיפריס 88

יצרו תוקפו \ שלום יוסלסון וישי ציונוב 92

דברים של תוהו שהעולם משותת עליהם \ יגאל ישראל סנדו 95

"מפר מחשבות ערומים ולא תעשינה בידם תושיה" \ יובל יהודה ישראל ואביאור בנימין חדד 97

אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע \ נעם מאירסון 101

עיבור שמיטה \ נתנאל יאיר הילו..... 103

קשר רשעים – להבנת דמותו של שבנא לעומת דמותו של חזקיה \ אשוריה שלום דורפמן 106

האם הממשלה נחשבת קשר רשעים? \ אלעזר וכמן וסיני אברמוביץ 111

ראליה תלמודית: הרחבה קצרה בחיות שהמיתו אדם \ חניאל עטיה..... 112

מאמרי עבודת ה' מתוך הסוגיות ובעקבותיהן..... 115

ההוא טבחא ובר ביניתוס \ בנימין פוקס 115
בין טהרה לכפרה – על חזרה בתשובה בסוגיא ובמעשה מאבידת בת מלך \ איתן כרייף 118
מדוע התורה ניתנה בחשאי? עיון משולב בסוגיא וב'מעשה מרב ובן יחיד' \ הראל מינס ואיתן כרייף 122
לימוד בעבודת ה' ממומר אוכל נבלות להכעיס \ ארי סנדרס 126
"אפילו בחנם לא עבדי" על חזרה בתשובה והריסת הגשרים ע"פ הגרי"ד \ אשוריה דורפמן 127
מדוע לא יבער הסנה? לימוד בעבודת ה' משבנא ועונשו \ שילה שטיינר 131
שער שלישי: מאמרים בעקבות סוגיות פרק שמיני –'בן סורר ומורה' 133
חמרא וריחני פקחין – על המעלה והסכנה שבשילוב היין והדעת \ דוד נחשוני 133
נידון על שם סופו - על בן סורר ומורה, בינוניות והתמכרות \ בנימין פוקס 142
דרוש וקבל שכר \ שילה שטיינר 146
האם בן סורר ומורה כפר בעיקר? \ סיני אברמוביץ 151
משמעות היין ביהדות \ אלעזר וכמן ואשי הספל 153
הקשר בין ילד להוריו וההשפעה על חייו הרוחניים ע"פ המהרש"א וה'שם משמואל' \ יצחק אפשטיין ויגאל סנדו 156
תשובת ה'אגרות משה' בעניין סמים והקשר שלה לסוגיית בן סורר ומורה \ שלמה חיים חביב 160
בן סורר ומורה: בין אכילה מכוערת לעקדת יצחק שיטת הרמב"ם וה'שפתי כהן' \ אביאור בנימין חדד 165
לא היה ולא עתיד להיות אלא דרוש וקבל שכר - על פי פירוש הבן יהוידע \ ידידיה אלטשולר 167
מקומו הקדוש של היין בעולם הזה - בעקבות דברי המהר"ל \ שלום יוסלסון 170
להשלים – על גדרי אכילת תרטימר בשר, ועל המשמעויות ההלכתיות של שינויי גרסה \ הלל שיר .. 173
גנב משל אביו – עיקר חיוב בן סורר ומורה על גנב ואכל \ נטע עסיס 175
סוגיית בן סורר ומורה בהקבלותיה לימינו \ ארי סנדרס 178
בית מנוגע לא היה ולא עתיד להיות \ נעם מאירסון 181
בן סורר ומורה ואבשלום בן דוד \ הראל מינס 184
הצלת הנרדף או הרודף – עיון בשיטת רש"י \ הלל סנדו 189
בדמים קננהו \ ישי ציונוב ושלום יוסלסון 191
יכול להצילו באחד מאבריו \ נעם מאירסון 193
סוגיית קטן הרודף, הפלות, והגדרת החיים ביהדות \ בנימין פוקס 196
דין רודף בהלבנת פנים \ הלל שיר 198
הצלת נפש בסכנה וכן בשעת מלחמה \ אשר הספל 200
האם חובה לתרום כליה? \ ארי סנדרס 202
האם לאדם שמסית לרצח יש דין רודף? \ סיני אברמוביץ' 204
פגם סובייקטיבי או אובייקטיבי \ הלל נטע קליימן 205
האם יחיד רשאי לסכן עצמו כדי להציל את הציבור? \ ישי ציונוב ושלום יוסלסון 208
קטן הרודף – התראה והצלה \ נטע עסיס 211

ייהרג ואל יעבור – קידוש ה' ואהבת ה' \ יאיר שיפריס 214
שער רביעי: מאמרים וחידושים בענייני גאולה וחבלי משיח 219
מי יבנה את בית המקדש? \ יאיר הילו ויאיר מולר 219
מצוות בטלות לעתיד לבוא? – המצוות בימות המשיח \ נתאי ויזן 226
מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן על ימות המשיח ומשמעותה \ חניאל עטיה 231
חישובי הקץ והיחס אליהם \ אריאל פוקס ואלי סווידלר 238
יחסו של הרבי מלובביץ' לגאולה \ טל חיים סגל ואליהו שורקי 246
מחכים למשיח \ טל נפתלי 253
התורה ולומדיה ב'עקבות המשיח' \ יהודה שיפריס 256
שער חמישי: ענייני הלכה, מעגל השנה, פרשיות השבוע ועבודת ה' 261
בעניין שבירת השולחן הקרוי הוק"י בלעז \ נעם מאירסון 261
מיהו דתי? ומיהו יהודי? – נקודה למחשבה \ אשוריה שלום דורפמן 264
"ועצר את השמים" – מה נחשב עצירת גשמים? \ אשוריה שלום דורפמן 266
בין יעקב ללבן \ נתאי ויזן 269
"קפץ עליו רוגזו של יוסף" \ נטעאל רוזנברג 273
למען הציל אותו מידם \ אשוריה שלום דורפמן 275
מכירת יוסף \ ישי בן אבו 277
יוסף הצדיק - יוסף בארץ כנען, יוסף במצרים, ויוסף עם פרעה \ נתנאל יאיר הילו 279
פניני התבוננות בפרשת שמות \ אשוריה שלום דורפמן 293
השינוי בתפיסה של חנוכה במהלך הדורות \ סיני אברמוביץ' 297
חידושים ו'וואריאציות' קצרים בעניין חנוכה \ טל נפתלי 299
אור מתוך חושך – האור של חנוכה בימינו \ אשי (אשר צבי) הספל 300
תשבו כעין תדורו \ נעם מאירסון 303
פורים, אחדות ישראל, אהבת ישראל והגאולה \ יאיר שיפריס 306
מרבים בשמחה – מעלת השמחה \ אשר (אשי) הספל 308
הדור קיבלוה \ ר' נדב מרון, משפיע ורמ"ש בישיבה 309
עיונים פורימיים חסידיים בשירי פורים \ סיני אברמוביץ' 316
מרור בפסח \ נתנאל יאיר הילו 320
שלח לך אנשים – בעקבות רש"י והפשט \ נתאי ויזן 322
חידושים קצרים לפרשת קֹרח \ אשוריה דורפמן 330
מחלוקת קֹרח \ נתנאל יאיר הילו 333
שער שישי -מדור בוגרים: מאמרים מאת בוגרי הישיבה על הסוגיות הנלמדות ועל עבודת ה'.. 337

ט"ו באב ומסכת תענית \ חזקי אברהמי 337
למה צריך להקריב קורבנות? \ נעם קליין 343
עיון במסכת נדרים \ יונתן זמרת 345
דרך בחסידות \ אמרי דוד 352
צלופחד \ בוגר הכותב מתוך נקודת מבטו של צלופחד 356
תפקידי הנביא יחזקאל – ידיעה ותשובה \ חזקי אברהמי 359
גוף ונשמה \ אהוד גרשוני 366
על המושג 'חסידות' \ הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל 375
חידושפע - ישיבת שפע ה'תשפ"ב 378

עריכת לשון: שלמה יגר, 'מילה במילה' 0545-625796

דבר העורך בפתח 'חידושפע' התשפ"ב

הרב יהושע מרק

"ידוע מעלת המחדש חידושי תורה שהוא חשוב מאד בשמים ממעל עד שאמרו בזוה"ק שבונה שמים חדשים ועליו הכתוב אומר לנטוע שמים וליסוד ארץ ולאמר לציון שערים המצויינים בהלכה עמי אתה אל תקרי עמי אלא עימי שנעשה שותף להקב"ה וכל אדם אינו חייב אלא כשיעורו רק שיעמול בכל כחו לחדש חידושי תורה דהיינו להקשות ולתרץ בתנ"ך ובש"ס או לפרש פירושים בפרד"ס על תנ"ך וש"ס והוא תקון גדול לכל עון ולכל חטאת."

(ספר פלא יועץ, ערך 'חידוש')

בסיעתא דשמיא אנחנו זוכים להוציא קונטרס חידושים ומאמרים מאת תלמידי הישיבה, רבניה ובוגריה.

ברוך ה' אנו זוכים גם השנה בישיבתנו לעסוק בכתיבת חידושי תורה ומאמרים מתוך הלימוד שלנו בעיון ומתוך הלימוד האישי של התלמידים הרבים והבוגרים שכתבו לגיליון זה.

גיליון 'חידושפע התשפ"ב' – מלא וגדוש במאמרים שונים על הסוגיות הנלמדות בעיון בישיבה, הן של רבני הישיבה (חלקם מפירות 'כולל הרמי"ם') והן של תלמידי הישיבה (מחבורת 'אשכולות' ואף מכלל תלמידי הישיבה). המאמרים השונים בענייני הסוגיות מזמינים את תלמידי הישיבה, רבניה ו'משפחת הישיבה' כולה להשתתף, לדון, לחלוק, להגיב, להוסיף, ופשוט לקרוא וללמוד מאמרים וחידושים שונים ומעניינים. בנוסף למאמרים על הסוגיות הנלמדות ישנו מדור מיוחד של מאמרים שעוסקים בתובנות ובעיון בדרכי עבודת ה' בעקבות הסוגיות הנלמדות, מדור נוסף של חידושים ומאמרים בענייני הלכה, מעגל השנה פרשיות השבוע, ועבודת ה'. ומדור חדש של מאמרים וחידושים בענייני הגאולה וחבלי המשיח שנכתבו בעקבות שיעורי 'מחשבת ישראל' ובעקבות הלימוד של פרק 'חלק' בסדרי בקיאות.

לשמחתנו הרבה, גם השנה אנחנו ממשיכים במסורת של 'מדור בוגרים', ובו מאמרים וחידושים בענייניים שונים מאת בוגרי הישיבה ששולחים לנו אותם כל אחד ממקומו ומישיבתו.

בפתח גליון זה הבאנו מאמר פתיחה ממורנו הרב עדין זצ"ל על 'יסוד התענוגות' ואף 'מכתב' שכתב הרב עדין בשנת תשנ"ה במטוס בדרכו לטולוז לחבורת 'אשכולות' על מצוות לימוד תורה ומעלת חידושי התורה. בנוסף בפתח החידושפע הוספנו מאמר שמגלה ממכתבים שטרם נדפסו על רשמיה של המשוררת זלדה מהרב עדין בעקבות שיעורי חוג הח"ן בהם השתתפה.

תודה רבה לה' יתברך שזיכנו ללמוד תורתו ביחד "וְנָתַן לָנוּ תּוֹרַת אֱמֶת, וְחַיֵּי עוֹלָם נָטַע בְּתוֹכֵנוּ". יהי רצון שיתקיים בנו "הוּא יִפְתַּח לִבֵּנוּ בְּתוֹרָתוֹ. וְיָשֵׂם בְּלִבֵּנוּ אַהֲבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ וְלַעֲשׂוֹת רְצוֹנוֹ וּלְעָבְדוֹ בְּלֵבָב שָׁלֵם."

יישר כוח לכל כותבי המאמרים והחידושים ולכל חברי 'אשכולות', חדשים עם מתחדשים, על שנה נפלאה של לימוד, עמל, העמקה וחידוש, ועל הרוח הטובה של שמחת ועונג לימוד התורה ששורה בבית המדרש בכלל ובחבורה בפרט. תודה רבה.

ברכת הצלחה וברכה לתלמידים היקרים והאהובים שמסיימים את לימודם בישיבתנו הקדושה. יהי רצון שיזכו להמשיך בעז"ה כל אחד בדרכו שלו להשקיע ולשקוע בעולם של תורה, קדושה ואמונה.

התודה והברכה לראש הישיבה, הרב יהונתן גוטמן שליט"א, על ההשקעה הרבה ב'חידושפע' ועל התמיכה, האמון, הדחיפה והעמידה מאחורי כל הנעשה בישיבה וכל דבר שבקדושה; ובפרט על האמון והתמיכה בכולנו, ועל ההשראה הרבה לעולם של עבודת ה', לימוד בהתמדה ובשמחה, והתקשרות פנימית לתורה בעומק ובחן, והכול בבחינת 'סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה'.

בשנים הקודמות זכינו בחבורת אשכולות להגיע ולהגיש למורנו הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל, נשיא ומייסד הישיבה את קונטרס 'חידושפע', והוא שמח בו מאוד. הרב אף עבר לעיתים על המאמרים של התלמידים שיצאו בשלבים הראשוניים שלהם כטיוטות וכעלונים תקופתיים שיצאו במהלך השנה. ברצוננו לומר תודה רבה לרב עדין על שנים של הרבצת תורה ו'הדלקת' תורה בתלמידים ובתלמידי התלמידים, ועל הדחיפה ללימוד תורה ברצינות, ברוחב דעת ובמסירות. הרב עדין עודד והמריץ אותנו גם לכתיבת חידושי התורה, ללימוד בהעמקה ובהרחבה, וכל זאת מתוך חיבור וקשר אמיתי לתורה ולנותן התורה. יהי רצון שנזכה ללכת בדרכי הרב ולהידבק ולהדביק בזיק של האש הלוחשת שאותה ניסה להדליק בנו, אש עבודת ה' ולימוד התורה שהולכת ומציתה בעולם מחדש את החיות והחיוניות של היהדות החיה והבועטת, אש של צלילות ושפיות הדעת המאירה את העולם מחדש ושואפת לתיקונו על ידי "מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ה' כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים" (ישעיה יא, ט).

דברי ה'פלא יועץ' הנזכרים לעיל בעניין מעלת כתיבת חידושי התורה, מקשרים את החידוש של חידושי התורה לחידוש של הקב"ה את העולם. חידושי התורה מקשרים אותנו ועושים אותנו שותפים לקב"ה בבריאת העולם ובחידושו. החידוש הוא הכוח והחיות הפנימית של העולם – פעימות הלב של חיות ה' בעולם ובאדם. לכן כוח ההתחדשות של חידושי התורה כל כך משמעותי ואף יכול לתקן את כל העוונות, שכן החידוש הוא התקשרות עם הראשוניות ועם ההתחלה של החיות של העולם, ובעצם בתהליך החידוש ישנו חיבור לשורש המתוקן שלנו שקדם לכל העוונות והקלקולים.

בהמשך דבריו ממשיך ה'פלא יועץ' ומזהיר מפני מי שלא כותב את מה שנתחדש לו בלימוד ומרחיב עוד על החשיבות ועל המשמעות של עניין כתיבת החידושים של כל דבר חדש שהאדם שומע ומתחדש לו בלימודו, מקטנותו:

"והוא תקון גדול לכל עון ולכל חטאת ובפרט לעון פגם הברית... שיטרח במוחו לחדש חידושי תורה... וכל אשר יחדש יכתוב ידו בספר ואל יהי בז להן וכן יכתוב ידו כל אשר ישמע דבר חדש שהרי כתבו המפרשים שעבשיו שאין ביהמ"ק קיים ואין קרבנות הכותב חידושי תורה מכפר עליו כאילו הקריב קרבנות ואסמכוה אקרא עולה וחטאה לא שאלת אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי וכתבו גם כן שעתיד אדם ליתן את הדין על שגילו לו חידושי תורה ולא כתבם שלא גילו לו אלא על מנת שיכתבם ויהנו ממנו ולימטי ליה הנאה שיהיו שפתותיו דובבות בקבר **ומי יתן והיה שיכתוב אדם כל אשר שומע חידושי תורה מילדותו והיה יכול לעשות טוב מדברים מתוקים מדבש ונחמדים מזהב**" (שם)

כתיבת חידושי התורה הם תיקון לפגם הברית שכן האדם מכניס את מוחו ושכלו בתורה ונותן לתורה לכוון ולתקן את ההתפזרות של מוחו ושל כוחותיו למקומות לא נכונים ולא מכוונים. חידושי התורה הם המפגש של האדם הלומד עם התורה ועם האות שלו בתורה שכן מוחו וליבו של האדם צוללים לתוך לימוד התורה ודולים משם חידושים שפעמים רבות מאפשרים לאדם להפגיש את המעיין הפנימי של הנשמה שלו עם המעיין הפנימי של התורה שבה הקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית.

ההקרבה והמסירות של האדם בלימוד התורה ובחידושי תורה הן כמו קורבן – וכמו בקורבן, האדם מביא את כוחות נפשו הבהמית-אנושית (בסמיכת ידיו על הבהמה) ומעלה אותה אל המפגש עם דבר ה' ועם נשמתו. גם עבור מי שטרם כתב או כותב חידושי תורה יש לפלא יועץ עצות:

"ולמי שאין ידו משגת לחדש חדושי תורה מדעתו כבר יש תקנה שילמוד חידושי תורה את אשר כבר עשוהו ונכתב בספר כל אשר ילמוד וידע את אשר לא ידעו והטוב כאלו חידשו ועל זאת ישתדל מאד כל היודע ספר לפחות ללמוד בשבת דבר חדש ואם אינו יודע ספר ישתדל לשמוע בלמודים מפי סופרים דבר חדש אשר לא ידעו וגם לימוד ספר הזוה"ק אף באין מבין חשוב כאלו חידש חידושי' וא' המרבה וא' הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים..." (שם)

תנועת ההתחדשות לא חייבת להיות דווקא בכתיבה. כפי שראינו לעיל, החידוש יכול להיות גם אישי – מה שהתחדש לי. ועל כן ההתחדשות יכולה להגיע לאדם גם מקריאת חידושים שנכתבו או מלימוד דבר חדש בשבת, או אפילו מקריאה בזוה"ק ללא הבנה – מתוך הבנה שקריאה כזו (עם כוונת הלב) יכולה לחדש את הנשמה של האדם.

יהי רצון שנזכה לכוון בלימודנו ובחידושינו רק לשם שמיים – לשם מצוות לימוד התורה ועסק התורה, ולשם התחדשות הנשמות שלנו והמפגש שלהן עם ה' יתברך ועם נקודת השכינה. מתוך כך יהי רצון שיעלו חידושינו בקורבן ובעולה ובתפילה לישועת עם ישראל ולגילוי השכינה ולגאולה השלימה (גאולת הנפש והגוף של הפרט והכלל מתוך גלותן), ושתיכנס הדעת הגדולה של אלופו של עולם המסתתר כאן עימנו ותהפוך את כל הגלות שלנו לגאולה קרובה במהרה.

יסוד התענוגות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ, מייסד הישיבה ונשיאה

את הפסוק "כִּי עִמְּךָ מְקוֹר חַיִּים בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה אוֹר" (תהילים לו,י) פירשו בחסידות: מקור החיים – אשר ממנו בא שפע החיים לכול – נמצא עם ה', היינו טפל ובטל לעצמותו העליונה. אולם מהו מקור חיים זה? הרי הוא "שעשועי המלך בעצמותו" – העונג העצמי של הקיום האלוקי. ממקור זה של העונג העילאי מושפע העונג לכל העולמות כולם, ועם העונג – החיים. כי לאמיתו של דבר העונג זהה עם החיים, והינו יחד עם זה תמצית החיים.

כל החיים הם אך מסגרת לרגש ההתענגות, לעליות ולירידות בו. כאשר האדם (או כלל העולמות) מאושר ומצליח, הרי זו היא ההתעלות של העונג. כאשר מתגברים החיים, מתנשא איתם גם רגש ההתענגות – אשר הוא בעצם החיים עצמם. ולהפך, בכל זמן של חולשה וצער ישנה ירידה בחיים וברגש העונג. אולם גם בעלייה וגם בירידה נשאר העונג נקודת המוקד של החיים.

אם נשתמש בלשון ציורית נוכל לדמות לעצמנו את גורם ההוויה שבחיים כנהר של תענוגות, ואת גורמי ההתהוות שבחיים לפלגים היוצאים מאותו נהר. גורם ההוויה – נהר התענוגים הראשוני – בא משום ש"נתאווה הקדוש ברוך להיות לו דירה בתחתונים". תאווה זו, הביטוי של העונג העליון, הינה מקור כל התענוגים. מקור התענוגים הוא גורם היולי חסר כל מושאים, ותכונתו העיקרית היא שהוא חסר כל תכונה וכל סגולה, כל הגבלות מהותיות וכל יחסים של טוב או רע. עקב היוליות זו מסוגל הוא להתלבש במבחר אין סופי של תמונות, עיצובים הגבלות ויחסים.

אם נמשיך בלשון הציורית, נוכל לומר שבשעה שהחל נהר התענוגים לצאת ממקורו, אזי הפכו החיים להוויה ולהתהוות, אז נוצר שפע הדמויות הפרטיות, שפעת הצבעים והתצורות, כל עושר התכונות המזגים והאיכויות. העולם הזה על כל ההתהוות וההתרחשות שבו, על שפע היחסים שבו, הוא בעצם רק צורה של אותה הוויית יסוד חסרת כל פרטים. לשון אחר: אותו תענוג–מקור לא נשתנה מצד מהותו, אלא מצד מצבו. לפני כן היה אותו תענוג מצוי רק לעצמו, ואילו עתה התלבש בתוך הפרטים. נהר התענוגים לא שינה אפוא את סגולות היסוד, אלא אך התפלג לאין סוף פלגי תענוגים אשר עיקר מהותם לא השתנה.

האדם כיציר הבריאה הוא אף יציר התענוגות.

כל פעילותו וגלויי יצירתו באים מחמת יסוד התענוגות הטבוע בנפשו; יציריו של האדם, תאוותיו ורצונותיו הגלויים והנסתרים, השפלים והנעלים, הרעים והטובים, שהם המקור לכל פעילותו, ואשר

הם המנחים אותו בדרך חייו, להם עצמם יש מקור ראשוני. וכל היצרים הרגשות והמחשבות מונחים על ידי הרגש היסודי – רגש ההתענגות.

פעילותו של האדם מונחית אפוא על ידי התענוג. מסביבו מקיפים אותו מושאי תענוגות רבים לאין ספור, וכל חייו הינם המאמץ המתמיד לכבוש את התענוג אשר במושאים אלה. יתר על כן, התכלית היחידה של חיי האדם היא להתענג בהם – להעשיר אותם במושאי תענוג נוספים. להתפתח, לגדול, להתבגר ולהחכים, ליצור ולבנות כדי להתענג. האדם העושה את כל אשר בידו לפתח ולהאריך את כושר ההתענגות שבנפשו מקיים את תכלית חייו.

אולם אם אומנם מהות פעילות האדם היא אך להתענג מן החיים, הרי לכאורה שווים חייהם של כל האנשים מבחינת מהות חייהם – תענוגותיהם, וכל מקורות העונג – העילאיים, הטובים והקדושים כמו השפלים, המזיקים והירודים – שווים כולם בערכם. האם נשאר אפוא הבדל בין דרך ההתענגות – החיים של האדם הדתי אשר חייו קשורים אל האלוקים לבין החיים – התענוגים של כל אדם אחר אשר חייו, לדעתו לפחות, אינם קשורים כלל אל האלוקות? ההבדל היחיד הוא לכאורה שמושא ההתענגות של האדם הדתי הוא בחלקו אחר ונעלה יותר מצד ערכו העצמי, שכן התורה והמצוות אשר מהם מתענג האדם הדתי, נעלים הם משאר מושאי תענוג – בערכם, אף כי לא בתענוג שבהם. אולם גם הבדל זה קיים אך בחיי אדם דתי שכל דתיותו מצטמצמת במעשי המצוות. אבל לגבי אדם דתי הכולל את כל חייו, את כל הנאותיו, בתוך הדתיות, מתבטל אף הבדל זה שבמושא. היש אפוא דבר מה המאפיין את חייו – תענוגיו של האדם הדתי מאותם מושאים עצמם שאף החילוני נהנה ממנו?

הסברת הבדל זה תחייב אותנו להעמיד שוב על הפרק את היחס שבין האדם, חייו ותענוגיו ובין מקור התענוגים, אשר הוא, אל נבון, המדד לכל התענוגים. ובשעה שנעמיד את האדם הדתי והחילוני ביחסם אל מקור התענוגים, נוכל אז להוכיח כי אומנם קיים הבדל בדרך חייהם – התענגותם.

נתאר נא לפנינו את נקודות עמדת האדם אל מול מקור התענוגים בדרך ציורית. לפנינו שתי נקודות הרחוקות זו מזו מרחק אין סופי; הנקודה האחת היא מקור התענוגים, השנייה היא האדם. האדם נמשך מטבעו לעצם מקור התענוגים, ומשיכה זו מתבטאת בעצם שאיפת האדם אל התענוגים. המרחק בין מקור התענוגים והאדם הוא אין סופי. האדם, חייו – תענוגיו הינם מטבעם מוגבלים, ואילו מקור התענוגים הוא אין סוף משום שאין לו שום הגבלה שבמושא זו היא ההתענגות על מהותו העצמית כפי שהיא — נעלה מכל התחומים וההגבלות. אולם כאשר אדם מתענג מדבר מסוים, איכות התענוג ועוצמתו שיכול הוא להפיק מתוך מושא התענוג היא מוגבלת. כי מאחר שכל דבר בעולמנו הינו מוגבל, הרי גם העונג הנובע מכל דבר הוא מוגבל. כל מושאי התענוג, כל המושאים המעוררים

את רגשי הרצון החיבה והאהבה; אהבת המאכל, אהבת אשה או אהבת חוכמה – עומדים אך כתמרורים בדרך האין סופית אל מקור התענוגים. כל התענוגים המוגבלים האלה הינם אך רמזים עמומים מאוד למהותו של העונג הבלתי מוגבל.

עתה עלינו לראות את ההבדל שבין התקדמותו של האדם החילוני אל מקור התענוגים לעומת דרכו של האדם הדתי, באשר שניהם כאחד נמשכים אל אותו מקור עליון. אולם האדם החילוני בהיותו חסר פרספקטיבה עליונה וכוללת של המעשים, נתפש לממשות שבמושא התענוג, ונעשה תלוי בו. מהיותו סבור שמושא התענוג הוא גם יוצר התענוג ומקורו – הופך לגביו מושא העונג שהוא לאמיתו של דבר רק רמז לתענוג העליון, למעצור בדרך אל מקור התענוגים. וכתוצאה מן ההתנגדות שבין שני הכוחות – מצד אחד כוח המשיכה אל מקור התענוגים, ומצד שני המעצור שבמושא המוגבל, סוטה האדם לגמרי מדרכו אל התענוג האלוקי. אולם אף אם רצון האדם בתענוג ניסוט ממסילתו בדרך אל התענוג העליון, הרי קיים בכל זאת כוח המשיכה הגדול של מקור התענוגים. האדם החילוני חי אומנם, ואפילו מתקדם כביכול עוד צעד ועוד צעד בדרך חייו, אולם בהיותו מוגבל במושא מוגדר הרי התקדמותו אינה, לאמיתו של דבר, התקדמות כלל, כי אין הוא מתקרב לעבר מקור התענוגים, אלא מסתובב מלנכולית סביבו. כל דרך התקדמותו של אותו אדם היא עתה עניין של כמות בלבד, ללא התעלות מהותית. עוד קילומטר של חיים, עוד סיבוב מסביב למקור החיים מבלי להינתק אומנם מנקודת המוקד העליון, אך גם מבלי להתקרב אליה כלל.

לעומת זאת, האדם הדתי שואף ישירות אל מקור התענוגים. כל המושאים שהוא פוגש בהם בדרך אל המקור משמשים לו אך כרמזים למהות התענוג העליון, ועל כן אין המושאים הללו מעכבים אותו, נהפוך הוא – הם בשבילו אמצעי עזר להתקדמות. האדם הדתי חודר מהות אחר מהות, שורף מושג אחר מושג, עולה דרגה אחר דרגה, תמיד הוא מפשיט ומקלף את חיצוניותו של מושג התענוג כדי להגיע לגרעינו, אשר גם הוא, בבוא העת, מתגלה אך כלבוש חיצוני.

כל חייו הם אפוא דרך של התקדמות מתמדת, התקדמות בעוצמת תענוגיו ובמהותיו, בהיותו מלא תשוקה אין סופית אל מקור התענוגים. בכל מושאי התענוג המקיפים אותו רואה הוא רק את הרמז לתענוג עליון ולא עוד. ולכן אף אם הוא שואף את העונג מאותו מושא כאדם חילוני, אין הוא משתעבד אליו כמותו. הוא אינו רואה בו מהות עונג עצמית, אלא אך אמצעי הסברה כדי להבין את התענוג העליון, ודרגה נוספת בדרך אליו.

מצוות תלמוד תורה וחידושי תורה

הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

(עבור 'אשכולות' – נכתב במטוס לטולוז, ר"ח כסלו ה'תשנ"ה)

מצוות תלמוד תורה מתייחדת משאר מצוות התורה בכמה דברים. רוב שאר המצוות ניתנו לנו לעשותן – למלא מצוות מלכו של עולם העשייה בפועל. ההרגשה וההבנה, החוויה והכוונה – הריהן ברוב המצוות עניין של תוספת, הן תוספת מאמץ מצד האדם והן מעין מתן שכר על המצוות גם בעולם הזה. ואין הדבר כך במצוות תלמוד תורה, שבה ההבנה להתייחסות הפנימית היא חלק מהותי מן המצווה עצמה. אף שיש מקום לומר שמצוות 'ושננתם' מתקיימת אף בשינון בלבד, כמעשה מכונה, מכל מקום אין יוצאים בשינון ידי חובת ידיעת התורה (וראה בשו"ע הרב בהלכות תלמוד תורה).

כדי להגיע לידיעת התורה יש צורך גם להפנים את הלימוד, לעשותו קניין עצמי של הלומד, שיוכל לעיין ולהרהר בו. ומטעם זה משלו את התורה במיני מאכל ומשקה: "לַחֲמוּ בְלַחֲמִי וּשְׁתוּ בְּיַיִן מָסָכְתִּי" (משלי ט,ה), ואין מאכל ומשקה משמעותיים אלא אם כן הם נכנסים אל תוך הגוף ומתעכלים בו.

העיסוק בתורה כמעשה הדורש מעצם טבעו הפנמה ומעורבות גורם מצד עצמו שיהא האדם שותף, ולו גם שותף זוטר, לקב"ה בעצם קיומה. וכיוון שהתורה היא תבנית יצירתו של העולם, לא ייפלא שהעוסקים בתורה נחשבים כאילו היו "שותפים לקב"ה במעשה שמים וארץ".

השתתפותו של האדם במצוות תלמוד תורה אינה רק בשותפות סבילה, בהיותו תלמיד ומקבל בלבד. מעבר לחובת הציות וההקשבה, בבחינת "שמע ישראל", יש גם חובת אמירה והתבטאות, בבחינת "ודיברת בם". דיבור בתורה אינו רק "מעשה זוטא" של הנעת שפתיים, אלא מעשה יצירה מסוים של האדם הלומד.

על הציווי "הסכת ושמע" אמרו חז"ל: קודם הס, ואחר-כך כתת. אפילו המונח המתייחס ללימוד התורה בדרך קבלה – אף הוא כולל את המשמעות של גריסה, כלומר שבירה וטחינה, על מנת לקלוט כראוי, לעכל את הדברים בפנימיותו.

אולם אין הגריסה רק שבירה, אלא גם מעשה בנייה מחודש, העמדה והקמה של דברי התורה (כפי שאכן נקראים דברים אלה בתלמוד) שיוכל האדם להלך ולחיות בתוכם.

שותפות היצירה של האדם בתלמוד התורה ובתורה היא מן המופלאות של התורה. כשם שבבריתו החומרית של העולם מניח הקב"ה את האדם לעשות דברים בעולמו, להוסיף ולבנות, לשכלל ולחדש, כן הוא גם בעולמות הרוח של התורה, כאשר נותן התורה מתיר – אף ממריץ – את הלומד לא רק לעסוק בתורה "לעובדה ולשומרה", אלא גם להיות גנן ונוטע, בונה ומחדש.

ודאי שיש מעלה במי ששומר את המתנה שניתנה לו ואינו מניח לה להיפגם ולהתקלקל. אבל מתנה זו, לא רק על מנת להחזירה היא, אלא גם בגדר פועל המקבל שכר, על מנת שיעבוד ויוסיף וישביח.

עמלי תורה, שהם כעץ שתול על פלגי מים (ואין מים אלא תורה), אף הם אמורים לתת את פריים, ולהוסיף לתורה שלמדו פרחים ופירות.

פירות אלו, המתחדשים ובאים בעיתם, נוצרים מן הצירוף ומהקשר בין "תורת ה'" הנלמדת והמקובלת, ובין "תורתו", פרי הגותו ומחשבתו של העוסק בה. היחס בין שני המרכיבים הללו אינו פשוט ואינו אחיד. כאשר החדש אינו אלא דברים עתיקים שנקנו בשינוי סדר או שינוי צורה, אין בכך רבייה. ומאידך כאשר החדש אינו צומח מן העיקר – אין כאן פרי תורה, אלא לכל היותר דבר חדש המטפס ונטפל אליה.

חידושי תורה אמורים להיות בבחינת תגלית, דבר שלא ראתהו עין עד כה, ועם זאת – מה שהיה מצוי וטמון כל העת. אף התורה החדשה של הגאולה, של "עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתֶךָ" (ישעיה סד,ג), גם היא בעצם יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית.

מעשה הגילוי הראוי שהמאמץ בו הוא פרי רוחו של היוצר העוסק בדברי תורה, והוא עצמו צריך לבטא דברים כהווייתם האמיתית, הוא מגופי תורה. זו היא דרך חשובה שבה התורה נקנית ללומדיה בקניין אמיתי, אף היא הדרך שבה מקנה האדם לה' את פרי עמלו.

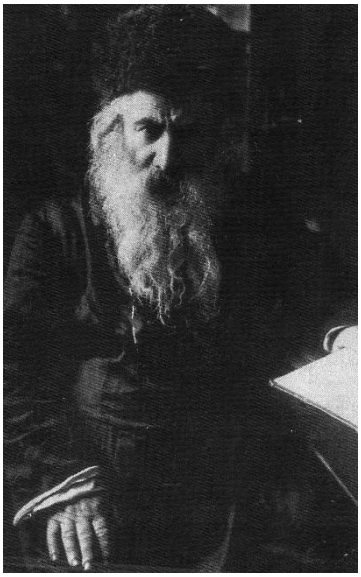
וכאמור במקרא ביכורים: "וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה'" (דברים כו,י).

המשוררת זלדה על הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

מכתבי זלדה שטרם נדפסו מגלים טפח מתוך הרושם העז שהשאירה עליה דמותו של הרב

יהושע מרק

המשוררת זלדה הייתה בת למשפחה חבדי"ת חשובה. אביה, ר' שלום שלמה שניאורסון, היה נינו של ה'צמח צדק', האדמו"ר השלישי של חסידות חב"ד. בן דודה של זלדה היה לא אחר מאשר ר' מנחם מנדל שניאורסון, הרבי **מלובביץ'** (ר' לוי יצחק שניאורסון, אביו של הרבי, היה אח של אביה). בספרֵי 'אגרות קודש' מצויים כמה מהמכתבים שכתב הרבי מלובביץ' לזלדה, ובמקום אחר אף התפרסמו חלק מהמכתבים שכתבה זלדה לרבי.



הרד"ץ חן

אימה של זלדה, רחל, הייתה ביתו של הרב דוד צבי חן, הידוע בכינויו הרד"ץ חן, שהיה רב ומשפיע חב"די חשוב שהיה מקורב ומקושר לארבעה מאדמור"י חב"ד: ל'צמח צדק', למהר"ש, לרש"ב ולריי"צ. הרד"ץ חן כיהן כרבה של העיר צ'רניגוב שבאוקראינה במשך כארבעים שנה, והיה מחשובי רבני ופוסקי חסידות חב"ד. זלדה גדלה בביתו של הרב חן, ודמותו האצילית משתקפת בכמה משיריה ובזיכרונותיה.[1]

להשפעתה של החסידות על עולמה ועל שירתה של זלדה כבר התייחסו כמה כותבים[2], ואנו נביא כאן כמה דברים קצרים שנשתמרו במכתביה של זלדה ומבטאים את הקשר שהיה לה עם הרב עדין אבן ישראל שטיינלץ ואת ההתרשמות העזה שהייתה לה ממנו.

במכתב שכתבה זלדה לידידתה המשוררת רבקה דוידית-דור, היא מספרת בהתפעמות על שיעור בספרו של ר' שניאור זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד:

"ובערב שמעתי שיעור בספר 'התניא' – על חסידות – הכל מופלא וכאילו, פתאום, מתחת לזרם, באיזה עולם אחר, לא ארצי."[3]

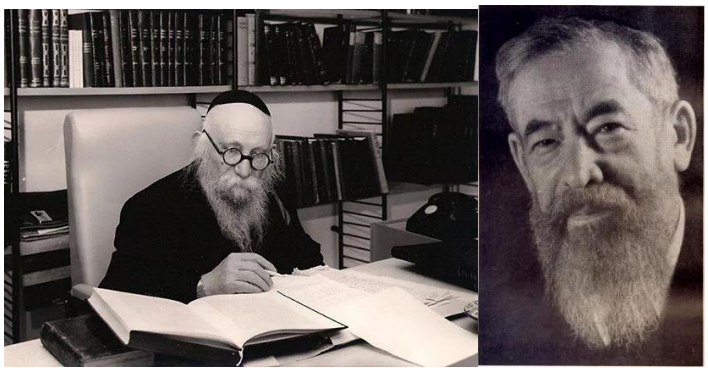
---

[1] לדוגמה, ראו השיר 'עם סבי'. שירי זלדה, עמ' 23. וכן ראו בספר 'ציפור אחוזת קסם', עמ' 98.

[2] ראו לדוגמה צבי מרק, "אמונה ושירה בשירת זלדה – רבדים מיסטיים בתפיסה הארס-פואטית של זלדה ושורשיהם החסידיים", בתוך הספר 'על האמונה', ירושלים תשס"ה.

[3] ארכיון גנזים, מס' בעל הארכיון 459, מס' פריט 207742. אין תיארוך למכתב, אך לפי הקשר הדברים במסגרת מכלול ההתכתבות ניתן לשער שנכתב בין אוגוסט לדצמבר בשנת 1967 (למניינם).

כנראה מדובר בשיעור שהעביר הרב שטיינזלץ במסגרת שיעורים שכונו "חוגי חן למשנת חב"ד". השיעורים התקיימו לזכרו של הרב אברהם חן[4], דודה של זלדה, אחי אימה רחל שניאורסון. את שיעורי החסידות ייסד בביתו הרב אברהם חן עצמו, ולאחר פטירתו בשנת תשי"ח (1957) נוסד 'חוג החן' לזכרו. תחילה העביר את השיעור הרב הגאון שלמה יוסף זוין, שהיה מידידיו של הרב חן, אך לאחר שנה הוא פנה אל הרב שטיינזלץ, שהיה אז בחור צעיר כבן עשרים ושתיים, וביקש ממנו להעביר את השיעור שהמשיך להתקיים באותה תקופה בביתו של הרב אברהם חן.



הרב אברהם חן והרב הגאון יוסף זוין זצ"ל

הפנייה לא הייתה מקרית. הרב חן היה סנדקו של הרב שטיינזלץ ומהאישים שהשפיעו עליו בימי נעוריו כאשר עיצב מחדש את זהותו היהודית והדתית. הרב זוין הכיר בכישוריו המיוחדים של הבחור הצעיר, ועל כן פנה אליו. שיעורו של הרב שטיינזלץ בכתבי חב"ד התקיים בקביעות במשך עשרות שנים ומשך קהל משתתפים מגוון[5]. בין המשתתפים היו מר זלמן שז"ר[6], פרופ' שמואל הוגו ברגמן[7], הסופרת והמשוררת מרים ילן-שטקליס וגם המשוררת זלדה.

במכתב אל ידידתה רחל לרר כתבה זלדה:

> ותודה על האור שבלבך, ועל הזהב של הפרחים שהביאו חג לחדר ופאר לבית ומן תנועה על כנפי פרפרים באוויר. איזה שפע איזה עושר ואיזו רעננות. האיש הצעיר שאני שומעת מפיו על ספר "התניא" יש לו זקן זהב שדומה לכריזנטמה[8] מתולתלת ורוחנית. פתאום הם נראו לי הפרחים הללו כפסוקים בוערים מספר הקבלה.

---

[4] שהיה באותה עת רב שכונת בית הכרם, סופר, חסיד חב"ד ציוני, אנרכו-פציפיסט עסקן ואיש הגות. לפני כן שימש ברבנות בעיירה נובוזיבקוב, בעיר צופוט, ובפריז.

[5] בימים אלה מוציאים תלמידי הרב עדין את השכתובים של שיעורים אלו בקונטרס שבועי של 'תורה אור' ו'לקוטי תורה' עם ביאורי הרב עדין. (לאחר שסיימו ללמוד את ספר התניא, כתב זלמן שז"ר לרבי במלובביץ' מברק, ובו שאלו מה ימשיכו ללמוד, והרבי ענה לו שימשיכו את שאר חלקי התניא, ולאחר מכן יעברו לתורה אור וליקוטי תורה).

[6] שניאור זלמן רובשוב – שז"ר, נשיאה השלישי של מדינת ישראל, היה אף הוא ממשפחה חב"דית, ובמשך תקופה מסוימת התקיימו שיעורי חוגי החן בביתו.

[7] פילוסוף, איש רוח ציוני והרקטור הראשון של האוניברסיטה העברית בירושלים

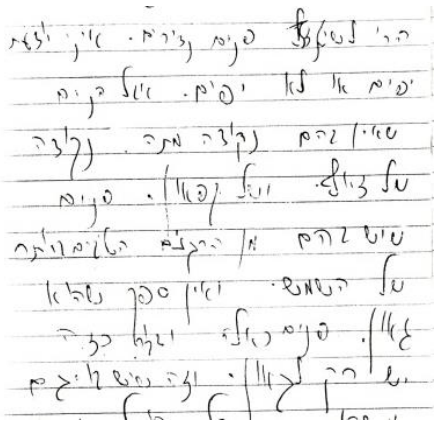
[8] חרצית (שם מדעי: Chrysanthemum)

...תמיד מול היופי יש רצון להשיר את כל הקליפות ואת כל הקרומים שנאספו ונדבקו לגוף ולנפש במשך השנים ולחזור לשורש ולחזור לעיקר. כי החיים קצרים עד אימה גם כאשר הם נמשכים תשעים שנה. ויפים ומסוכנים ועצובים ושמחים.

היי בריאה ושמחה יפה ומאושרה ותודה על הפרחים.

ורק חבל שאת עצמך לא באת כי לעיתים פגישה איתך היא גם כן כעין כריזנטמה של זהב.[9]

תיאור נוסף ומלא עניין של הרב שטיינזלץ מצוי במכתב של זלדה אל בת דודתה, שושנה חן זהבי[10]. שושנה הייתה בתו של הרב שלמה מנחם מנדל חן הי"ד[11], והיה לה קשר עמוק עם זלדה. דברי זלדה אלה מלמדים על הרושם הרב שהותירה עליה דמותו של הרב שטיינזלץ. המכתב נכתב בסביבות שנת תשכ"ב, והוא שמור בארכיון 'גנזים'.[12]



שלום שושנה יקירתי האהובה

תודה על מכתבך

שמחתי בו והוא גם הסעירני

(...)

הסערוני דבריך ביחס לשטינזלץ.

שאת רואה גבורה ברב וינר שמתפעל ממנו.

מה הגבורה,

הרי הפנים שלו שונים מפנים אחרים.

כמו ששונה פרק תהילים,

כמו ששונה "ברכי נפשי" מן השירים

של (...) ומכל השדפון המודרני הזה.

וכי מפני שפרק התהילים אינו כתוב בסגנון המודרני

גבורה לראות את גדלותו?

הרי לשטיינזלץ פנים נדירים.

איני יודעת יפים או לא יפים.

אבל פנים שאין בהם נקודה מתה, נקודה של זיוף ושל קפאון.

[9] מכתב מאת זלדה אל רחל לרר, ארכיון עזה צבי (ARC. 4* 2009 04 65). פורסם גם בבלוג "הספרנים" של הספרייה הלאומית.

[10] שושנה הייתה סופרת, מתרגמת ומזכירתו של זלמן שז"ר.

[11] בנו של הרד"צ חן, מחשובי רבני חב"ד. בראשית המאה העשרים שימש כרבה של העיר ניז'ין. נרצח בפרעות באוקראינה בהיותו בן ארבעים.

[12] ארכיון גנזים, מס' בעל הארכיון 459, מס' פריט 207714

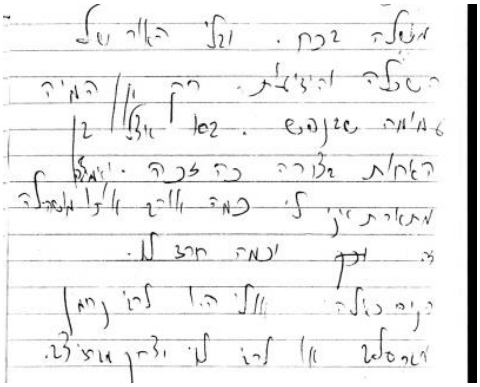
פנים שיש בהם מן הרגעים הטובים ביותר של השמש.

ואין ספק שהוא גאון.

פנים כאלה ודבור כזה יש רק לגאון.

וזה שיש בו גם משהו דל, סובל, זה נורא

אבל יש אולי בו –



הוא ההתגלמות של ותחסרהו מעט מאלהים

ושל ומה אנוש כי תזכרנו.

הלואי ויזכה לאשה טובה ולבנים.

כל מה שיש בדידו משלה בכח.

ובלי האור של השכלה והידיעות.

רק מן המיה עמומה שבנפש.

בא אצל בן האחות בצורה כה זכה ואמיצה,

מתארת אני לי כמה אוהב אותו מושה'לה זה[13] וכמה חרד לו.

פנים כאלה אולי היו לרבי נחמן מברסלב

או לרבי לוי יצחק מברדיצ'ב.

בקטע מרתק זה, קטע שטרם פורסם עד כה, ניתן לראות את הרושם הרב שהותירו שיעוריו של הרב עדין, ופניו של הרב עדין, על זלדה. ההתייחסות הרחבה למראה פניו מהדהדת את המעלה היתרה שייחסה החסידות לראיית פני הצדיקים, 'להקביל פני רבו'. ההתפעלות שעורר הרב שטיינזלץ ברב וינר כלל לא מפליאה את זלדה, והיא דווקא נסערת מעצם העלאת האפשרות שניתן שלא להתפעל מדמותו, שכן היא רואה בפניו פנים שונות, פנים שאין בהן נקודה של מוות, זיוף או קיפאון. הדימוי שבו בוחרת זלדה כדי להביע את ההבדל בין פניו של הרב שטיינזלץ לפנים אחרות, הוא גדולתו של שיר,[14] דוגמת פרק מתהילים, דוגמת הפרק "ברכי נפשי", לעומת שירים אחרים. זלדה כמשוררת שפונה לבת דודתה שאף היא עסקה בספרות ובתרגום, מביאה לידי ביטוי חריף את ההסתייגות שיש

[13] מוש'לה (משה גן) היה דודו של הרב עדין, אחי אימו. הוא היה תלמיד של הרב אברהם חן ומבאי ביתו.

[14] בחסידות ניתן למצוא שורשים לשימוש בשיר ובניגון כדימוי המבטא את האדם עצמו ואת 'הניגון' שהוא יוצר בחייו באמצעות המפגש בין הגוף והנשמה. כך לדוגמה כותב ר' אפרים מסדילקוב: "'כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד' כי כנור הוא בחינת נפש רוח וב"ו היא בחינת הנשמה הם היו מעוררים את דוד מכל השינות וזהו לשון מטה כדי שיהיה חי לגבי הקב"ה וכן יראה כל אדם את עצמו להיות נשמתו נעורה וחייב לעורר עצמו מכל שינה דהיינו מבחינת הסתלקות הדעת והמוחין חלילה וכן דוד היה עושה עצמו כלי לעלות לבחינת הדעת... וזהו רוח צפונית מנשבת בו וכו' פירוש בחינת אלהות הצפון בתוכו בתוך נפש רוח נשמה של אדם שהוא חי העולמות והוא מנגן מאליו וכמו (מלכים ב ג,טו) ויהי כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' רוח אלקים, פירוש על ידי התקשרות האדם נשמתו בבורא ברוך הוא על ידי כן רוח אלקים מנשבת בנפש רוח נשמה בו, ולכן היה מעורר את דוד משינה, דהיינו מבחינת הסתלקות המוחין כנ"ל בכל עת ובכל רגע וזה בחינת דוד היא בכל אדם והבן." (דגל מחנה אפרים, דרוש לשבת תשובה, ד"ה איתא)

לה מחלקים מסוימים בשירה המודרנית, חלקים שהיא מכנה "השידפון המודרני". זלדה בנראה ראתה בשירים אלו שירים חלולים שהמעטה הלשוני והשירי שלהם מסתיר ריקנות. היא טוענת שאין כל מקום להשוות בין שירים אלו לבין המלאות והגדולה של פרק תהילים, אף שהוא כתוב בסגנון לא עכשווי הרחוק מאוד מהלשון בה אנו משתמשים היום.

הגאונות של הרב עדין לא הסתירה מזלדה את ההמיה העמומה של הנפש העומדת מאחורי הדברים, ובהמיה זו היא מצליחה לראות אף מבעד לאור של ההשכלה והידיעות הרחבות הבאות לידי ביטוי בשיעור.

מפליא לראות איך זלדה מזהה בדמותו של הרב עדין לצד הגדלות והגאונות גם היבט אחר, היבט שלכאורה עומד בניגוד למאפיינים הקודמים שתוארו עד כה. זלדה מספרת שהיא חשה שיש ברב עדין "גם משהו דל, סובל", אך היא רואה בדלותו ובחסרונותיו שיקוף והתגלמות לאפסותו של בן האנוש מול בוראו, ומתוך כך דלות זו, מיעוט זה מול הבורא, היא גם ביטוי לגדולה של האדם שעליו נאמר "וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ" (תהילים ח,ו).

דמיות המופת שאותן מזכירה זלדה כמי שלהן אולי היו פנים מעין אלו של הרב שטיינזלץ הן ר' נחמן מברסלב ור' לוי יצחק מברדיצ'ב. מעניין לציין שר' לוי יצחק ורבי נחמן שניהם אמרו דרשות שלמות על מעלת ראיית פני הצדיקים.[15]

מתברר שהשיעורים היו עבור זלדה משמעותיים הרבה מעבר להעשרה לימודית של תכנים מסוימים. היא מתארת את המפגש כבעל רבדים חווייתיים ועוצמתיים הרבה מעבר לתוכן המילים. השיעור היה מפגש עם דמותו של הרב עדין, עם פניו ועם דברי החסידות הבוערים שלימד.

הרושם שהשאירו שיעורי הרב ודמותו על זלדה המשוררת לא התמצה בהתפעלות מקיומו של אדם בעל שיעור קומה, אלא הפכו למשהו שמעורר אותה לראות אחרת ולחוות אחרת דברים נוספים בחיים. תלתלי הזקן הג'ינג'י נדמים לפרחים, ואלו הופכים בעיני רוחה לפסוקים בוערים[16]. היופי המתעורר, אומרת זלדה, מוביל לרצון להשיר את כל הקליפות והקרומים שנדבקו לנפש ולגוף ולחזור לשורש, לחזור לעיקר[17].

הרב עדין זצ"ל היה נוהג לומר שהמטרה העיקרית שלו עם תלמידיו ובכלל היא "להדליק אש", להפוך את היהדות שלנו ואת עבודת ה' שלנו למשהו בוער, לניצוץ שיכול להדביק עוד ועוד נשמות. כשאנו

---

[15] ראו אצל ר' לוי יצחק מברדיצ'ב שכותב: "ויבואר דאיתא בהאר"י זכרונו לברכה דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל ושבת, כי על ידי שמסתכל ברבו ניתוסף לו בהירות שהסתכלות על איש צדיק גורם לאדם קדושה... כי בהירות הצדיק מתנוצץ על מי שאצלו..." (קדושת לוי, דרוש לפורים). גם רבי נחמן עסק בכך בהרחבה, וכך למשל הוא כותב: "אמר טוב מאד לראות פני כל הצדיקים שבדור, 'כי צדיקיא אנפי שכינתא' (ספר הזוהר, שמות קסג ע"ב)". חיי מוהר"ן, אות תקמב. עוד ראו ליקוטי מוהר"ן קמא,ד; שם, שם קלה; שם, תנייא סו, ועוד.

[16] באופן שמזכיר ואולי מבאר את השורות מעוררות הפליאה בשירה של זלדה 'כלנית מלמדת תנ"ך': "כַּלָּנִית לוֹהֶטֶת בַּתּוֹרָה / כַּלָּנִית בּוֹעֶרֶת כַּפָּסוּק".

[17] דברים שיש בהם אולי הד לעבודה הרוחנית הנקראת בחסידות 'העלאת מחשבות זרות', שבמהלכה כל מחשבה על יופי מתגלגלת ומתעלה לשורש מקור כל היופי בעולם העליון.

קוראים את התיאורים של זלדה על מה שחוותה בשעוריו, אנחנו יכולים להתפעל מחדות הראייה ומיופי הניסוחים, אבל מוטב יהיה אם גם אנו נצליח להתעורר על ידי המפגש עם תיאורים אלו למצוא את היופי והפאר שניתן למצוא בפרק תהילים, בפרחים הבוערים בתורה ובמציאות, ומתוך כך לחזור לשורש, לחזור לעיקר.

שער ראשון
מאמרים מרבני הישיבה

'בקרב אלוהים ישפוט', פתיחה למסכת סנהדרין
הרב יהושע מרק

בפרק הראשון של מסכת סנהדרין ישנו עיסוק בשלושה סוגי בתי דין. בית דין של שלושה, שאחריותו ככלל היא על דיני ממונות, בית דין של עשרים ושלושה, שסמכותו לדון בדיני נפשות, ובית דין של שבעים ואחד, "הסנהדרין הגדולה", המוסמך לדון בדינים השייכים לכלל ישראל, כדיני שבט, נביא שקר, כהן גדול, מלחמת הרשות וכדומה.

לאחר פירוט התחומים שבהם דנים בכל בית דין, ממשיכה המשנה ומביאה את המקור מן התורה לשני בתי הדין הגדולים – "הסנהדרין הקטנה", של עשרים ושלושה דיינים, ושל "הסנהדרין הגדולה". לעומת זאת, המקור לבית דין של שלושה לא הובא במשנה:

> סנהדרי גדולה היתה של שבעים ואחד, וקטנה של עשרים ושלשה. ומנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד, שנאמר: אֶסְפָה לִי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל, ומשה על גביהן, הרי שבעים ואחד. רבי יהודה אומר, שבעים. ומנין לקטנה שהיא של עשרים ושלשה, שנאמר: וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה... וְהִצִּילוּ הָעֵדָה, עדה שופטת ועדה מצלת, הרי כאן עשרים. ומנין לעדה שהיא עשרה, שנאמר: עַד מָתַי לָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת, יצאו יהושע וכלב. ומנין להביא עוד שלשה, ממשמע שנאמר: לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לָרָעֹת, שומע אני שאהיה עמהם לטובה. אם כן למה נאמר: אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת, לא כהטיתך לטובה הטיתך לרעה. הטיתך לטובה על פי אחד, הטיתך לרעה על פי שנים, ואין בית דין שקול, מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן עשרים ושלשה. (משנה סנהדרין א,ו)

סוגיית הפתיחה של המסכת כמו משלימה חוסר זה משום שהיא מביאה כבדרך אגב, מתוך הדיון במשמעות הכפילות הלשונית של לשון המשנה, דעות שונות להבנת המקור מן התורה (או מדרבנן)

לצורך בשלושה דיינים. הפסוקים שמהם לומדת הסוגיא (בשיטת ר' אבהו[18]) את הצורך בשלושה דיינים, ומדאורייתא דווקא בשלושה דיינים מומחים, הם הפסוקים של פרשיית השומרים:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ: (שמות כב,ו–ח)

המקור לצורך בשלושה דיינים מומחים הוא החזרה המשולשת בפרשייה זו על המילה "אלוהים", שמשמעותה דיינים, כלשון רש"י: "מדכתב בפרשה אלהים שלשה זימני, נפקא לן דבעינן שלשה" (רש"י סנהדרין ב ע"ב, ד"ה ונקרב). לעומת זאת, את העובדה שדיינים אלו צריכים להיות דווקא דיינים מומחין, כלומר – דיינים סמוכים, אנו לומדים מעצם השימוש במילה אלוהים בהוראת דיינים: "הרי נאמר אלהים בהאי קרא, דמשמע מומחין לשון שררה ורבנות כדמתרגמינן ראה נתתיך אלהים לפרעה, לשון רבנות וליבעי מומחין" (רש"י שם, ד"ה עירוב פרשיות). סוגיית הפתיחה עומדת על המורכבות ועל הקושי שבדרישה לדיינים מומחים, ועל כן (בסברת ר' אבהו) היא מציגה את תקנת חכמים, ש'כדי שלא תנעול דלת בפני לווין', תיקנו שאפשר לדון חלק מדיני ממונות אף בשלושה דיינים שאינם מומחין[19].

מה פשרם ומשמעותם של הדיינים המומחים ומה הקשר שלהם לשימוש המיוחד של הפסוקים בשם 'אלוהים' לכינויי הדיינים?

בדברים הבאים נבקש לעמוד על ייחודם של בתי הדין בדין התורה לעומת מערכות משפט אחרות, בעקבות משמעות הצורך בדיינים המומחים. מתוך עיון בפסוקים מחד ובמקורות פרשניים מאידך, נבקש לעמוד על חשיבות מוסד הסמיכה להבנת מקור הסמכות של דיני ישראל ודייני ישראל.

השימוש בשם 'אלוהים' לציון דיינים והלימוד ממנו לדיינים מומחין – דהיינו סמוכים, אומרים דרשני. השימוש בשם אלוהים עלול להיות מבלבל שכן כידוע זהו גם אחד השמות החשובים של ה' בתנ"ך. ניתן אומנם לטעון שדווקא אצל ה' זהו שם מושאל והוא נקרא כך רק על שם פעולותיו שכן שם זה מבטא כידוע את מידת הדין, ובמקורו משמעות השם היא שררה, כפי שראינו ברש"י. אולם עדיין

[18] שיטת ר' אבהו בעיקרה נפסקה להלכה לפי רוב הראשונים. עיינו בהרחבה במאמרו של הרב דוד מאלי (לקמן) על סוגיית הפתיחה בסקירת גישתו של רב אחא ליסוד דין התורה בחיוב הדיינים, ובסקירת מחלוקות הראשונים בפסיקת ההלכה, ובייחוד בשיטתו ובפסיקתו המורכבת של הרמב"ם.

[19] ראו ברמב"ן, ברשב"א, בקצוה"ח, נתיה"מ, ובספר סנהדרין קטנה דיונים והסברים שונים האם עקרו חכמים דין תורה בבך וכיצד.

השימוש הכפול במשמעויות השונות אומר דרשני. במכילתא ניתן למצוא הד מעניין ל'בלבול' סביב השימוש הכפול במשמעות המילה:

"ונקרב בעל הבית. שומע אני לשאול באורים ותומים, תלמוד לומר אשר ירשיעון אלהי' לא אמרתי אלא אלהים שהם מרשיעין." (מכילתא פרשת משפטים, מסכת נזיקין, טו)

ההווא אמינא המעניינת שהכוונה היא לה' בעצמו ושההקרבה של הדין אליו תהיה באמצעות שאלה באורים ותומים אומנם נדחית, אולם נראה שמבחינה רעיונית ההווא אמינא הזאת נוכחת גם במקורות נוספים כמשמעותם הפנימית של דיני התורה. את הרעיון הזה ניתן למצוא בכמה מימרות מפתיעות המופיעות בסוגיית הפתיחה של מסכת סנהדרין בתלמוד הירושלמי:

> אשכח תני ר"ש בן יוחי, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. אתא מימר לך בפשוטה דקרייא ותייא כרבי יוסי בר חלפתא. ר' יוסי בר חלפתא אתון תרין בר נש מידון קומוי א"ל על מנת שתדיננו דין תורה. אמר לון אני איני יודע דין תורה אלא היודע מחשבות יפרע מאותן האנשים. מקבלין עליכון מה דנא אמר לכון. רבי עקיבה כד הוה בר נש אזל בעי מידון קומיה הוה א"ל הוו יודעין לפני מי אתם עומדין לפני מי שאמר והיה העולם שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' ולא לפני עקיבה בן יוסף... (ירושלמי (וילנא) סנהדרין א,א)

הסיפורים על ר' יוסי בן חלפתא ועל ר' עקיבא מתארים בצורה מעשית את התודעה של הדיינים בבואם לדון דיני תורה, כל אחד בדרכו. ר' יוסי בן חלפתא טוען שדיני תורה אינו יכול לדון וה'יודע מחשבות' – הקב"ה בעצמו, ייפרע מהחייבים באמת, ועתה, מציע ר' יוסי, אם תרצו – תקבלו עליכם את מה שאדון אתכם. באופן אחר גם ר' עקיבא היה טורח להסביר למי שבא לדון בפניו שבעומק אין הם דנים בפניו אלא, בפני ה'. שני הסיפורים לכאורה הפוכים – בשניהם מורגש המתח בין שני המובנים של "ונקרב בעל הבית אל ה'אלוהים'", אולם אצל ר' יוסי הפתרון של המתח הוא לכאורה הפרדה בין הדין שלו לבין מה שידון ה'[20], ואצל ר' עקיבא נראה שיש כאן תודעה כפולה המבינה את עומק העמידה בפני הדיין שדן דין תורה בעצמה כעמידה בדין לפני ה'. המשותף לשני הסיפורים הוא ההנכחה של הדיין בפני הבאים לדון בפניו את שני רבדי הדין – האנושי והאלוקי, שבפניהם המתדיינים צריכים לעמוד.

[20] זוהי תודעה ותפיסה המתאימה למצב המובא בסוגיית הפתיחה של המסכת בתלמוד הבבלי בו בשל הקושי והטוטאליות של דיני התורה המצריכים דרישות וחקירות ודיינים מומחים, רבנן מתקנים דין שאינו 'דין התורה' (הדאורייתא), אך הוא יותר מעשי ומציאותי – דין שלושה הדיוטות ופטור מדרישה וחקירה בדיני ממונות.

בהמשך סוגיית הירושלמי מובאים הדברים אף במפורש כהנחיה לדיינים וכעיצוב התודעה של המשפט היהודי:

> רבי יהושע בן קרחה אומר, הרי שהיה יושב אצל הדיין וראה זכות לעני וחובה לעשיר מניין שלא ישתוק, שנאמר לא תגורו מפני איש, אל תכניס דבריך מפני איש. ויהו הדיינין יודעין את מי הן דנין ולפני מי הן דנין ויהו העדים יודעין את מי מעידין ולפני מי מעידין, לפני מי שאמר והיה העולם, שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה', ואומר אלהים נצב בעדת אל. וכן יהושפט אומר לשופטים ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה'. וכי אפשר לבשר ודם לדון את בוראו, אלא אמר הקדוש ברוך הוא, אנא אמרית דיהא לראובן מאה דינר ולשמעון ולא כלום ואת נוטלן מזה ונותנן לזה עלי לשלם לו וליפרע מאותו האיש. (תלמוד ירושלמי סנהדרין, שם)

תודעת הדין הכפולה – האלוקית והאנושית, והקשר שלה למושג הכפול של המילה 'אלוהים' מופיעים באופן מובהק ורחב בפרק פב בתהילים שהוזכר בדברי הירושלמי:

> מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט: עַד מָתַי תִּשְׁפְּטוּ עָוֶל וּפְנֵי רְשָׁעִים תִּשְׂאוּ סֶלָה: שִׁפְטוּ דַל וְיָתוֹם עָנִי וָרָשׁ הַצְדִּיקוּ: פַּלְטוּ דַל וְאֶבְיוֹן מִיַּד רְשָׁעִים הַצִּילוּ: לֹא יָדְעוּ וְלֹא יָבִינוּ בַּחֲשֵׁכָה יִתְהַלָּכוּ יִמּוֹטוּ כָּל מוֹסְדֵי אָרֶץ: אֲנִי אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֶלְיוֹן כֻּלְּכֶם: אָכֵן כְּאָדָם תְּמוּתוּן וּכְאַחַד הַשָּׂרִים תִּפֹּלוּ: קוּמָה אֱלֹהִים שָׁפְטָה הָאָרֶץ כִּי אַתָּה תִנְחַל בְּכָל הַגּוֹיִם:

הכפילות של המילה אלוהים בשני הקשריה בפסוק א מעמידה את השימוש הכפול בשימוש מכוון שמטרתו להנכיח את הימצאותו של הקב"ה בקרב הדין והדיינים. במצב המתוקן ה' שורה בדינם של הדיינים, ושופט באמצעותם. אולם הסכנה שמחשבה על בני האדם כמייצגי 'אלוהים' מופיעה בפרק זה גם היא. משפט העוול ונשיאת פני הרשעים גורמים לקריאה הבאה להפקיע מבני האדם ששכחו את תפקידם ואת עליונותם באמצעות המוות, ואף להפקיע מבני האדם את הדין – 'קומה אלוהים שפטה הארץ'.

על הסמכות של הדיינים לדון ועל ההאצלה של הסמכות של דין התורה ה'אלוקי' לבני אדם אנו יכולים ללמוד מעיון בפסוקים שהובאו במשנה כמקור לבית הדין, שהוא ראשית הסמכות. הסנהדרין הגדולה היושבת בירושלים בלשכת הגזית היא מקור הסמכות העליונה הממנה את בתי הדין (הסנהדרין הקטנה) של השבטים. הפסוקים שהובאו כמקור למספרם של דייני הסנהדרין יכולים ללמד עוד על מקור הסמכות של הדיינים ועל ראשית מוסד הסמיכה.

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֶסְפָה לִי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ: וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם וְאָצַלְתִּי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ: (במדבר יא,טז–יז)

האצלת הרוח של משה על שבעים הזקנים מבטאת את ראשית האצלת הסמכות שהייתה בלעדית למשה מכוח קבלתו את התורה מה' ורוח הקודש והנבואה ששרתה עליו, אל שאר הזקנים והדיינים.

הרמב"ם בפירוש המשניות בפרק א של סנהדרין מרחיב ומפתח מאוד את נושא הסמיכה של הדיינים המומחים, ואף מפרש את המשנה שקובעת ש'סמיכת זקנים' בשלושה לא כפירוש רש"י שמדובר בסמיכת הזקנים על ראש פר העלם דבר של ציבור, אלא כסמיכת הזקנים עצמם:

ודע שלא יקרא מומחה בית דין ומותר לו לדון בגזלות וחבלות אלא מי שנסמך בארץ ישראל על ידי בית דין אשר שם בארץ ישראל... סמיכת זקנים, **היא מינוי הדיינים,** והרמז לכך אמרו ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו. ואין אנו צריכין סמיכה ביד, אלא האדם הראוי להתמנות אומרין לו בית דין הממנים אותו אתה רבי פלוני הרי אתה סמוך ומותר לך לדון דיני קנסות. ונעשה אותו האדם סמוך ונקרא אלהים וידון בכל הדינים. ודבר זה לא יהא אלא בארץ ישראל בלבד, אמרו אין סמיכה בחוצה לארץ, אלא צריך שיהא המתמנה והממנים אותו בארץ ישראל יחד. וכשתהיה לאדם סמיכה בארץ ישראל יש לו לדון דיני קנסות ואפילו בחוצה לארץ, לפי שכלל הוא אצלינו סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ כמו שיתבאר לקמן (פירוש המשנה לרמב"ם, סנהדרין א, א–ג).

הרמב"ם מבין את סמיכת הזקנים כמינוי הדיינים והסמכתם כ'אלוהים', דיינים מומחין שיכולים לדון בדיני קנסות ובכל הדינים, והוא שולח אותנו אל הפסוקים שעומדים במקור של מושג הסמיכה מוסד הסמיכה:

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל ה' לֵאמֹר: יִפְקֹד ה' אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל בָּשָׂר אִישׁ עַל הָעֵדָה: אֲשֶׁר יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וַאֲשֶׁר יְבִיאֵם וְלֹא תִהְיֶה עֲדַת ה' כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה: וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ וְסָמַכְתָּ אֶת יָדְךָ עָלָיו: וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָּל הָעֵדָה וְצִוִּיתָה אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם: וְנָתַתָּה מֵהוֹדְךָ עָלָיו לְמַעַן יִשְׁמְעוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֹד וְשָׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים לִפְנֵי ה' עַל פִּיו יֵצְאוּ וְעַל פִּיו יָבֹאוּ הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל הָעֵדָה: וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ וַיִּקַּח אֶת יְהוֹשֻׁעַ וַיַּעֲמִדֵהוּ לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָּל הָעֵדָה: וַיִּסְמֹךְ אֶת יָדָיו עָלָיו וַיְצַוֵּהוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' בְּיַד מֹשֶׁה: (במדבר כז, טו–כג)

ההמשכיות של משה מדור לדור היא האצלת הסמכות של משה להנהיג ולדון שעוברת מדור לדור ומעצבת את הדיין המומחה לא רק כמומחה במובן המשפטי של ידיעת חוקי התורה, אלא בעיקר כממשיך וכצינור לסמכות שניתנה למשה ולסמוכים אחריו להיות 'איש על העדה' ולדון בדיני התורה. ההמשכיות של מוסד הסמיכה והתלות של הסמיכה בהימצאות בארץ ישראל הביאו את הרמב"ם לעסוק בבעיה קשה: הקטיעה בהמשכיות של מוסד הסמיכה שכנראה קרתה בגלות. החיסרון בדיינים סמוכים משאיר את היהדות כולה במצב חלקי שבו לא ניתן לדון בתחומים רבים מדיני התורה. הפתרון של הרמב"ם היה חידוש עצום: לדבריו, ישנה אפשרות של חידוש הסמיכה למרות קטיעת שלשלת הסמיכה מדור לדור.

"..אבל אם צריך שיהו השלשה סמוכין ואחר כך יהיה אפשר להם לסמוך אחר, הרי יש בדבר ספק והנראה מן התלמוד שצריך שיהא הגדול שבהם סמוך ויצרף אליו שנים וימנה את מי שירצה. **ואני סבור שאם תהיה הסכמה מכל התלמידים והחכמים למנות איש בישיבה כלומר שיעשוהו ראש, ובתנאי שיהא זה בארץ ישראל כמו שהקדמנו, הרי אותו האיש תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך ויסמוך הוא אחר כך את מי שירצה.** לפי שאם לא תאמר כן לא תהא אפשרית מציאות בית דין הגדול לעולם, לפי שצריך כל אחד מהם שיהא סמוך בלי ספק **והרי כבר הבטיח ה' בשיבתם באמרו ואשיבה שופטיך כבראשונה**, ושמא תאמר שהמשיח ימנה אותם ואף על פי שאינם סמוכין, הרי זה מוכחש, לפי שכבר ביארנו בהקדמת ספרינו זה שהמשיח לא יוסיף בתורה ולא יגרע ממנה לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה. **ואני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהיה מסימניו אמר ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק, וזה יהיה בלי ספק כאשר יכשיר ה' לבות בני אדם וירבו במעשה הטוב ותגדל תשוקתם לה' ולתורתו ויתרבה ישרם לפני בוא המשיח כמו שנתבאר בפסוקי המקרא"** (פירוש המשנה, שם).

ההבטחה של חידוש הסנהדרין אמורה להתקיים לפי הרמב"ם עוד לפני התגלות המשיח, והיא אחד מסימניו, ודווקא לכן מבקש הרמב"ם ליצור מציאות הלכתית של חידוש הסמיכה. התנאים לחידוש הסמיכה הם ההימצאות בארץ ישראל והסכמת כל התלמידים והחכמים[21]. מתוך העיון שלנו במשמעות הסמיכה ובצורך בדיין מומחה סמוך הנקרא 'אלוהים' כלשון הרמב"ם, נראה שהקשר בין חידוש הסמיכה לבין ביאת המשיח אינו רק קשר היסטורי, כי אם גם מהותי. החיבור הנצרך בין דיני

[21] בהלכות נקט הרמב"ם שצריך את הסכמת "כל החכמים שבארץ ישראל", ואף נראה שנקט שם בלשון מסויגת כלפי אפשרות חידוש הסמיכה: "נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים, ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים. אם כן למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה, כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל, לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן. ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן, אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית דין והדבר צריך הכרע" (רמב"ם, הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם ד,יא).

שמיים לדיני אדם והחזרה למצב שבו "אלוהים ניצב בעדת אל בקרב אלוהים ישפוט" הם תיקון למצבי הקלקול והגלות שבהם יש נתק בין דיני האדם לבין דיני שמיים המקביל לעוול במשפט, להטיית המשפט ולגאוות האדם השוכח את המשמעות הכפולה שאמורה להיות נוכחת במערכת המשפט האנושית. גלות ישראל מארצם וגלות הסנהדרין ממושבם גדעו את שלשלת הסמיכה והקשתה על האפשרות להנכיח באופן שלם את דבר ה' בתוך המציאות, כפי שאכן מתאר כאן הרמב"ם את תהליכי הגאולה וההכנה לגאולה כהכשרת הלבבות והמעשים – ריבוי המעשה הטוב והיושר, והתשוקה לה' ולתורתו.

חידוש מופלג זה של הרמב"ם עמד בלב פולמוס חידוש הסמיכה שהתרחש לראשונה בשנת ה'רצ"ח (1538 למניינם). בית דין בראשות מהר"י בירב בצפת רצה אז לחדש את הסמיכה בעקבות גירוש ספרד ובשל רצונם של האנוסים בספרד לכפר על איסורי כרת שעברו כשאולצו לחיות כנוצרים. כפרה זו יכולה להיעשות על ידי מלקות שרק בית דין של 'סמוכים' יכול להשית. פולמוסים רבים נוספים התנהלו בנושא לאורך הדורות, וניסיונות נוספים של חידוש הסמיכה נעשו במהלך הדורות עד דורנו אנו. ידועה הבדיחה שהסכמה של כל חכמי ישראל על דבר אחד יכולה לקרות רק בגאולה, וזה כמובן הפרדוקס הגדול שמעיד בקריצה על השייכות העמוקה של חידוש הסמיכה לגאולה.

פתרון אחר לכך שאין דיינים סמוכים בעם ישראל ולאפשרויות הלכתיות שונות של המשך קיום חלק מתחומי דיני התורה המצריכים דיינים סמוכים, מופיע ביסודו בסוגיא מקבילה במסכת גיטין ובה יש הסבר מעניין וחדש למציאות שבה דנו בבבל גם דינים שלכאורה היו צריכים דווקא דיינים מומחים:

> אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגיטי, א"ל: והא אנן הדיוטות אנן, ותניא, היה ר"ט אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוריאות של עובדי כוכבים, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר: ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים, דבר אחר: לפניהם – ולא לפני הדיוטות. א"ל: אנן שליחותייהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות. אי הכי, גזילות וחבלות נמי. כי עבדינן שליחותייהו – במילתא דשכיחא, במילתא דלא שכיחא – לא עבדינן שליחותייהו. (בבלי גיטין, פח ע"ב)

אביי מוצא את רב יוסף כופה אדם כלשהו לתת גט לאשתו, והקושיא שלו היא כיצד הוא דן דין מובהק שכזה – הרי דין כזה מצריך דווקא דייני ישראל מומחין, דהיינו סמוכים, והרי כאן בבל אין אפשרות של סמיכה, ולכן כולנו נחשבים כ'הדיוטות'. התשובה של רב יוסף היא ש'אנן שליחותייהו קא עבדינן' – אנחנו נחשבים כשליחים של הדיינים הסמוכים שבארץ ישראל. רב יוסף משווה את הדבר לדיני הודאות והלוואות, שגם בהם דנים בהדיוטות משום שליחות זאת של דייני ארץ ישראל, ומסביר שאפשרות זאת לעשות שליחותם של המומחים של ארץ ישראל קיימת דווקא בתחומים שכיחים

מאוד. קולמוסים רבים נשתברו על הסבר היחס בין דברים אלו לבין ההסבר המובא בסוגיית הפתיחה של סנהדרין, שם מובא שהאפשרות לדון בשלושה הדיוטות היא 'משום שלא תנעול דלת בפני לווין'. אחד ההסברים שניתן להציע[22] הוא שאין הדברים עומדים בסתירה, אלא אלו שני צדדים של אותה המטבע – מצד אחד מובא הטעם לתקנה, ומן הצד השני מובאת ה'טכניקה' ההלכתית שמאפשרת את תקנה זו – השליחות של חכמי ארץ ישראל. התוספות בגיטין הולך צעד אחד קדימה עם המושג 'אנן שליחותייהו קא עבדינן':

> במילתא דשכיחא כו' – כמו בהודאות והלואות ומה שאנו מקבלים גרים אף על גב דגר צריך ג' מומחין כדאמרי' בהחולץ, משפט כתוב ביה אור"י דעבדינן שליחותייהו דחשיב בשכיחא ובהחולץ נמי משמע שהיו מקבלים גרים בבבל וא"ת היכי עבדינן שליחותייהו והא עכשיו אין מומחין בא"י ומי יתן לנו רשות וי"ל דשליחות דקמאי עבדינן (תוספות בבלי גיטין, פח ע"ב).

התוספות בתחילת דבריו מרחיב את התחומים שבהם ניתן לדון ללא מומחים – גם בגיור, וזאת משום שגם פה אנו עושים שליחותם, כי גם נושא זה נחשב 'שכיחא'. אך בחלק השני של דבריו התוספות מרחיב מאוד את הכלל הזה. אומר התוספות: אם נקשה – והלוא כיצד עכשיו עדיין דנים בתחומים אלו ללא מומחים, וכיצד אפשר לעשות שליחותייהו של החכמים הסמוכים של ארץ ישראל? הרי עתה כבר אין מומחים סמוכים בארץ ישראל! והוא עונה ומחדש – שיש לומר שעכשיו אנחנו עושים את שליחותם של הראשונים. דהיינו, השליחות של הדיינים אינה שליחות ונתינת רשות פשוטה וממשית של חכמי ארץ ישראל, כי אם שליחות של המומחים והסמוכים שהיו בדורות הקודמים בארץ ישראל. חידושו של התוספות מעניק משמעות רחבה לכל הדורות של דייני ישראל מאז ועד ימינו אנו, שבתחומים שבהם דנים הדיוטות והיה מלכתחילה צריך מומחים – כל הדין נובע מעשיית השליחות של הקדמונים הסמוכים[23]. החידוש הזה נותן פתרון הלכתי חלקי לבעיית חסרון הסמיכה, והוא תודעת השליחות. יש כאן מעין התקשרות רוחנית לסמוכים מהדורות הקודמים על ידי השליחות, ובכך נמשכת באופן כלשהו שלשלת הסמיכה.

---

[22] ומעין זה פירשו הרשב"א והריטב"א בגיטין. לפירוש אחר ראו בחידושי הר"ן סנהדרין ב ע"ב, וראו גם בנתיבות המשפט (הלכות דיינים א,א) על שאלת התוקף של מעשי ה'שליחותייהו' כדרבנן או כדאורייתא בעקבות שתי סוגיות אלו.

[23] ואכן עיינו בהלכות דיינים א–ב בשו"ע, ברמ"א ובנושאי הכלים להבנת השפעתה ההלכתית של תודעה זו.

בעל ה'שם משמואל' מתאר באופן מיוחד את המשמעות הפנימית של תודעת השליחות ושל שלשלת הדורות:

...וכן משתלשל זה בכל הדורות שהכל הוא כחו של משה, שמשה עדיין עומד ומאיר נשמות ישראל בשרשם, וכן גדולי הדור המשפיעים הארה אלקית בכל הדור הכל הוא מכח משה. כידוע מה שנאמר בש"ס (שבת קא ע"ב): משה שפיר קאמרת **ושליחותייהו קמאי קא עבדי**, עד גמר התיקון שאז נאמר (ירמיה לא,לג) ולא ילמדו עוד איש את רעהו וגו', לאמור דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם" (שם משמואל, פרשת קרח ור"ח תמוז שנת תרע"ב).

משה עומד בכל הדורות ומאיר את שורשי הנשמות של עם ישראל, וזו המשמעות הפנימית שהשם משמואל נותן לתודעת ה'שליחותייהו דקמאי עבדינן' שיכולה לגרום לריבוי הדעת ולהבאת גמר התיקון שיסודו ותחילתו במתן התורה לעולם. באופן אחר מסביר ר' נתן מברסלב את המשמעויות העמוקות של תודעת האדם בעולם הזה כ'שליח':

ועל כן נקרא האדם בזה העולם שליח, כמו שכתוב (שמואל ב כד,יג): "מה אשיב שלחי דבר". וכמו שכתוב, "ציר נאמן לשלחיו". כי האדם נשלח מלמעלה בזה העולם הגשמי כדי שיעלה כל העולמות לשרשן לכללן באחד כנ"ל שיהיה אחר הבריאה נכלל באחד כנ"ל. כמו האב ששולח את בנו בדרך למרחוק כדי שיכבש מלחמות וישיב לו את כל המדינות שנתרחקו ממנו, כדי שיגדל וינשא את בנו אחר כך ברב עז ותפארת עד אין קץ אם יזכה לעמד בקשרי המלחמה. נמצא, שעקר שלמות האדם בעולם הזה הוא שיראה להיות ציר נאמן לשולחיו שיעשה שליחותו באמת, דהינו שישיב השליחות להמשלח שיחזר ויגביה ויעלה וינשא כל הדברים שבעולם לשרשן לכללן באחד ואז נכלל השליח בהמשלח. הינו שכל הבריאה בכלליות, שהיא בבחינת שליחות שנשלחה ממנו יתברך ונתרחקה מאתו יתברך על ידי מסך המבדיל שהוא קיום העולם כנ"ל. וכשהאדם הבעל בחירה בוחר בטוב אזי מחזיר השליחות למרה קמא, כי מחזיר ומעלה כלליות הבריאה שנשלחה ונתרחקה ממנו יתברך לשרשה ולמקומה על ידי אמונתו החזקה בהאמת בהאחד יתברך שהוא ברא הכל שעל ידי זה חוזר ונכלל הכל באחדותו יתברך כנ"ל" (ליקוטי הלכות חושן משפט, הלכות שלוחין הלכה ג, אות ד).

השליחות של האדם היא תפקידו בעולם הזה – הבחירה בטוב והמציאה של ה'אחד' בתוך העולם הגשמי המרוחק והמרחיק מהמציאות המתוקנת והשלמה. אולם מטרתה של השליחות היא להביא

לתיקון השלם שבו חוזר השליח אל המשלח ונכלל בו, והוא 'ציר נאמן לשולחיו' המגביה ומקשר בחזרה את כל הבריאה והעולם הגשמי אל ה' יתברך.

אולי ניתן להציע שמתוך ההתקשרות והחיבור לדורות הקודמים ולשלשלת הסמיכה ומתוך תודעת השליחות שממשיכה את המובן הפנימי של הסמיכה המשלבת בתוך הדין את 'אלוקים ניצב בעדת אל', מתוך כך נזכה לשלמות הדעת ולהתכללות השליח במשלח וממילא ל"מלאה הארץ דעה את ה'' ולהסכמת כל ישראל, לחידוש הסמיכה וחזרת הסנהדרין, ולביאת משיח צדקנו במהרה בימינו.

סוגיית הפתיחה של מסכת סנהדרין ויחסה לפסיקת ההלכה בסוגיית 'שניים שדנו'

הרב דוד מאלי

פתיחה

בדף הפותח את מסכת סנהדרין מובאות כל משניות פרק ראשון. הפרק עוסק בחלוקת התחומים בין הערכאות השונות של בתי הדין – בית דין של שלושה, בית דין של עשרים ושלושה, ובית דין של שבעים ואחד (מלבד יוצאי דופן אחדים).

בשונה מהסוגיא בירושלמי שפותחת במקור לשלושה דיינים, סוגיית הפתיחה בבבלי מתחילה בשני התחומים הראשונים שמוזכרים במשנה – היחס בין 'דיני ממונות' ל'גזילות וחבלות', ואילו הבירור ביחס למקור המספר שלוש מובא לאחר העיסוק ביחס שבין דיני ממונות, גזילות וחבלות, ונזק וחצי נזק. כדרכן של סוגיות פתיחה, על אף הרושם הראשוני שממנו נדמה שהסוגיא פותחת בפרט ספציפי תוך זניחת המבט הכולל, למעשה הסוגיא בנויה כך שמושגים שחשובים לפתיחת מסכת סנהדרין, כולל מקור הדין, מובאים בתוכה אגב אורחא ומהווים פתיחה רחבה למסכת. להלן נתבונן בסוגיית הפתיחה ובחשיבותה לפתיחת המסכת, וכן במשמעותה לפסיקת ההלכה.

מהם ממונות?

בתשובה לשאלת הגמרא האם גזילות וחבלות אינן כלולות בדיני ממונות, מביאה הגמרא את דברי ר' אבהו (שדעתו משמעותית בנושאים שבמסכת סנהדרין ומובאת בדיונים רבים בה) שגזילות וחבלות הן הן דיני ממונות הנזכרים במשנה. אוקימתא זו מחייבת הסבר – מהו ההבדל בשלו לא מוזכרות הודאות והלוואות במשנה? הרי ר' אבהו עצמו אמר ששניים שדנו דיני ממונות, לדברי הכול אין דיניהם דין. על כך עונה הגמרא שבהודאות והלוואות לא צריך שלושה מומחים, בניגוד לשאר דיני ממונות.

הבאת דבריו של ר' אבהו עצמו ביחס להלכה בסוגיית שניים שדנו נראית חסרה, שהרי שמואל (וייתכן ששאר האמוראים, ראו תוס' ד"ה 'דברי הכל') פסק שעל אף שנקראו בית דין חצוף, דיניהם דין. ואכן תוס' הסביר שהגמרא הקשתה מדברי ר' אבהו דווקא לשיטתו.

שניים שדנו ומהלך הסוגיא

לאחר הדיון בדבריו של ר' אבהו מובאת דעתו של רבא, שאין בה נפקא מינה שונה להלכה מדעתו של ר' אבהו, אלא הבנה שונה ביחס למילים 'דיני ממונות' שבמשנה. לאחר מכן מובאת דעתו של רב אחא בריה דרב איקא, שבניגוד לדעתו של ר' אבהו סובר שמהתורה גם דיין אחד כשר. דעתו של

שמואל, ששניים שדנו דיניהם דין, מובאת רק כנפקא מינה בין דעת רב אחא לדעת רבא, על אף העובדה ששמואל הוא אמורא מהדור הראשון בבבל, ואם כן הוא מקביל לר' אבהו ולכאורה היה צריך להביא את דבריו ביחס לסוגיא זו ולא את דברי רב אחא.

מדוע הובא רב אחא בר איקא? בניגוד לדברי רבא שמתייחסים בפירוש למשנה, דבריו של רב אחא אינם מתייחסים בפירוש לשאלה האם 'חדא קתני' או 'תרתי קתני', אולם חשיבות דבריו היא בפרשנות הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך". ההתייחסות לכך שמדאורייתא גם דיין אחד כשר (אלא שחכמים תיקנו שישפטו שלושה משום יושבי קרנות) מהווה השלמה לתקנת חכמים שהביאה הגמרא כדי להסביר את דעתו של ר' אבהו, שבהודאות והלוואות אין צורך בשלושה מומחים כדי שלא תינעל דלת בפני לווין. הודאות והלוואות "באות על גמילות חסדים" (רש"י ד"ה 'מה הן'), ולכן צריך להקל באפשרות לגבותן כדי שלא תינעל הדלת, מצד שני, בשל החשש מדיינים שאינם הגונים, השאירו את מספר הדיינים הנדרש – שלושה.

דעתו של רב אחא אינה מובאת כדעה נגדית לדעתו של ר' אבהו, ואין בה את פירוט המחלוקת ביחס לשניים שדנו, אלא היא משלימה את התמונה ביחס לאילו דיינים דנים בדיני ממונות (הודאות והלוואות) וכמה הם – מדאורייתא ומדרבנן. דעתו של שמואל, שחולק על ר' אבהו ביחס לשניים שדנו, מובאת רק כנפק"מ בין שיטתו ושיטת רבא – לפי רב אחא, שניים שדנו דיניהם דין, כשיטת שמואל ולא כשיטת ר' אבהו.

סוגיית הפתיחה עוסקת לכאורה בשאלה הלשונית מה מכילות המילים 'דיני ממונות' במשנה. אולם באמצעות העיסוק בשאלה זו עולים בסוגיא: א. מקור הדין של שלושה דיינים בתורה (עירוב פרשיות – הפסוקים בפרשת משפטים פרק כ"ב, והדעה של רב אחא). ב. השאלה האם הדיינים צריכים להיות מומחים. ג. הדיון במתח שבין הדרישה למומחיות הדיינים ובין הרצון שהאפשרות לדון תהיה זמינה.

פסיקה בסוגיית שניים שדנו ומקומה של סוגיית הפתיחה בפסיקה זו

בגמרא יש התייחסות בשני מקומות לשאלה האם ניתן לדון בפחות משלושה דיינים:

1. בדף ה' ע"א מובאת ברייתא שבה נאמר שמומחה לרבים יכול לדון אפילו יחידי, וכן דבריהם של רב נחמן ורבי חייא שמעידים על עצמם שהם דנים לבד. מסקנת הגמרא היא שדינו של מומחה לרבים הוא דין גם אם לא נטל רשות. (הנפק"מ האם נטל רשות היא רק האם פטור מלשלם במקרה שטעה).
2. בדפים ה' ע"ב – ו' ע"א מובאת מחלוקתם של שמואל ור' אבהו בלי הכרעה, וכן בדף פ"ז ע"ב מצוטטת מחלוקתם בלי הכרעה (בשאלה שעליה יכול זקן ממרא להתחייב אם הורה שלא כדעת חכמים).

מלבד סוגיות אלו, הסוגיות הנוגעות בדבר עוסקות בעיקר בשאלת חובתו של דיין לשלם אם טעה (תחילת פרק 'אחד דיני ממונות', וכן המשך הסוגיא בדף ה').

מהו היחס בין שתי הסוגיות הללו? כיצד יחס זה מתבטא בפסיקת ההלכה?

1. שתי הסוגיות משלימות – פסיקה כרב אחא ושמואל

רבנו חננאל כתב שההלכה נפסקה כרב אחא:

"וקיי"ל כרב אחא בריה דרב איקא דמדאורייתא חד והוא מומחה וקיבלוה עלייהו דיין דיני ממונות כדבעינן למימר לקמן."

הפסיקה בדף ה', שעל פיה יחיד מומחה שדן דינו דין, מוכיחה, על פי ר"ח, שההלכה היא כשמואל ורב אחא. גם בעל 'הלכות גדולות' חיבר בין שתי הסוגיות הללו והוסיף את דברי רב נחמן ורבי חייא שדנו לבדם. אומנם המעיין בדבריו יראה שאין בהם פסיקה ברורה כרב אחא, אולם אין בהם גם סיוג כפי שהוא אצל ראשונים שונים ('כגון שקיבלוהו עליהם'), ולכן הובנו דבריו כהכרעה לשיטת שמואל, וכך הביאו תוספות.

2. בעקבות סוגיית הפתיחה – פסיקה כר' אבהו

לעומתם, ראשונים רבים פסקו כר' אבהו ולא כשמואל – הרמ"ה, הרא"ש, הרמב"ן ועוד. נימוקים שונים הובאו לפסיקה זו, ובין השאר דנו הראשונים האם הוכרעה השאלה ביחס לעירוב פרשיות, ומהי ההשלכה של הכרעה זו לסוגיא שלנו (ראו לדוגמה אצל הרמב"ן). בין שאר נימוקיו, כתב הרא"ש שסוגיא דשמעתין היא כר' אבהו, כלומר הנטייה של הסוגיא הזו לדבריו של ר' אבהו, משמעותה שצריך לפסוק כמוהו (מלבד זאת ציין שמאביי ורבא ואילך הלכתא כבתראי, ואם כן הלכה כרבא). דברי הרא"ש בולטים למעיין בסוגיא זו, ששמואל אכן נזכר בה רק בדרך אגב כנפק"מ בין רב אחא לרבא. (לשיטת ר"ח ודעימיה, ניתן לומר שהסוגיא עוסקת בעיקר בדבריו של ר' אבהו בשל פרשנותו למשנה, לעומת שמואל שלא התייחס למשנה הראשונה).

ר' יוסף קארו ב'כסף משנה' הביא סיבה מעניינת לפסיקה כר' אבהו: "ופסק כמותו רבינו משום דכל היכא שאנו יכולים למעט המחלוקת יש לנו למעט". כלומר על פי ר' יוסף קארו, דבריו של ר' אבהו "לדברי הכל אין דיניהם דין" שמתייחסים לתנאים ומעמידים את כל התנאים באותה שיטה, ממעטים את המחלוקת, ועל כן יש לפסוק כמותו.

3. דין בשלושה, ומה עם יחיד מומחה?

לפי שיטת הפוסקים כר' אבהו, שניים שדנו אין דיניהם דין, והדין חייב להיות בשלושה דיינים. אולם במקביל לפסיקה זו, הביאו כל הפוסקים להלכה את דברי הגמרא שיחיד מומחה יכול לדון לבדו. כיצד מסתדרת פסיקה זו עם הפסיקה כר' אבהו?

הראשונים יישבו את הסתירה בין שתי הסוגיות. כך לדוגמה הרא"ש בסימן ב' הסביר כי גם למאן דאית ליה עירוב פרשיות (ר' אבהו בסוגיא שלנו) ואם כן מדאורייתא צריך שלושה מומחים – תיקנו חכמים שיספיקו ג' הדיוטות או יחיד מומחה:

> למאן דלית ליה עירוב פרשיות כתוב כאן אפילו יחיד שאין מומחה דן מן התורה. אלא שחכמים תקנו שלא ידונו בפחות מג' הדיוטות ויחיד מומחה אוקמוה רבנן אדיניה ודן לכתחלה ויחיד שאין מומחה לכתחלה לא אבל בדיעבד דיניה דינא ומאן דאית ליה עירוב פרשיות מדאורייתא בעינן שלשה מומחין וחכמים תקנו דסגי בג' הדיוטות או ביחיד מומחה. ויחיד שאין מומחה או אפי' שנים שאין מומחין אפי' בדיעבד דינייהו לאו דינא.

4. שיטת הרמב"ם

> אף על פי שאין בית דין פחות משלושה, מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתך ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה, ושנים ג שדנו אין דיניהן דין. (רמב"ם הלכות סנהדרין, פרק ב הלכה י)

הרמב"ם פסק כר' אבהו ששניים שדנו אין דיניהם דין, אך מצד שני לא החזיק בדברי הגמרא שלפי ר' אבהו יש עירוב פרשיות, ושלושה דיינים נלמדים מפסוקי התורה בשמות פרק כ"ב, אלא כרב אחא בריה דרב איקא שלמד מן הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך" שמותר לדיין יחיד לדון מן התורה, ורק חכמים הם שאסרו זאת.

איך מסתדרת פסיקה זו עם סוגיית יחיד מומחה? בהלכה הבאה הסביר זאת הרמב"ם:

> אחד שהיה מומחה לרבים או שנטל רשות מבית דין הרי זה מותר לו לדון יחידי אבל אינו חשוב בית דין, ואף על פי שהוא מותר מצות חכמים הוא שמושיב עמו אחרים שהרי אמרו אל ד תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד. (הלכה יא)

על יישוב דברי הרמב"ם שפוסק כר' אבהו וכרב אחא בריה דרב איקא גם יחד כבר נשתברו קולמוסים. ר' יוסף קארו ב'כסף משנה' תירץ את דבריו באמצעות תשובת הרשב"א ("אחר כך מצאתי שנשאל הרשב"א והשיב וז"ל: כתבת התימה מהרמב"ם שפסק כרב אחא דמדאורייתא חד נמי כשר ועם זה פסק דשנים שדנו אין דיניהן דין"), שהבין את הברייתא של 'דיני ממונות בשלושה ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי' כרב אחא ולא כשמואל, כלומר: מדאורייתא גם יחיד שאינו מומחה כשר לדון,

וחכמים הזקיקו יחיד מומחה או שלושה שאינם מומחים, שלא כשיטת שמואל שפסק שגם שניים דינם דין, אף שנקראו בית דין חצוף.

5. סיכום

סוגיית הפתיחה של מסכת סנהדרין עוסקת בדיני ממונות, הודאות והלוואות. באמצעות השאלה האם הודאות והלוואות הן ממונות או שאלו שני מושגים נפרדים, מצויות בסוגיית הפתיחה שאלות בסיסיות וחשובות ביחס לבית דין של שלושה – כמה דיינים צריך מהתורה, האם הם צריכים להיות מומחים, ותקנות חכמים המקלות על הדין כדי לעודד הלוואות.

בסוגיא זו שסובבת סביב האוקימתא של ר' אבהו למשנה, מובאת המחלוקת בינו ובין שמואל – האם שניים שדנו דיניהם דין רק בדרך אגב. ואומנם השאלה האם שניים שדנו דיניהם דין אינה עומדת לבדה, אלא היא חלק מן השאלה כמה דיינים כשרים מן התורה וכמה מדברי חכמים. עם זאת, חשיבותה של הסוגיא לפסיקת ההלכה בנושא רב, ושאלת היחס בינה ובין סוגיית יחיד מומחה משמעותית: ר"ח פסק כשמואל בשל היחס בין שתי הסוגיות, ואילו הרא"ש ראה את נטיית הסוגיא שלנו לר' אבהו כראיה לפסיקה כמוהו. שיטתו של הרמב"ם, שפסק שמן התורה צריך שלושה דיינים, אך יחיד מומחה יכול לדון מדברי חכמים, היא פרשנות שונה בדברי רב אחא בריה דרב איקא – לדעתו של הרמב"ם רב אחא בריה דרב איקא סובר שיחיד דן מן התורה, אך מדברי חכמים רק שלושה כשרים לדון, כר' אבהו ולא כשמואל.

עיבור השנה, עין טובה וקשר רשעים

הרב דוד מאלי

במסכת סנהדרין בדף כ"ו ע"א מובא סיפור על ר' שמעון בן יהוצדק ור' חייא בר זרנוקי שהלכו לעבר את השנה בעסיא. הסיפור מסתיים בבך שריש לקיש מכנה את שני החכמים הללו 'רועי בקר', ואת עיבור השנה שלהם – 'קשר רשעים'. במאמר זה נתבונן בסיפור וננסה להבין את התנהגותו החריגה של ריש לקיש עד כדי האשמת גדולי דורו כחשודים על השמיטה.

1. הסיפור

חלקי הסיפור	מקור	תרגום
פתיחת הסיפור – ריש לקיש מתלווה לשני החכמים	רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק הוו קאזלי לעבר שנה בעסיא. פגע בהו ריש לקיש, איטפיל בהדייהו. אמר: איזיל איחזי היכי עבדי עובדא. חזייה להההוא גברא דקא כריב. אמר להן: כהן וחורש? אמרו לו: יכול לומר: אגיסטון אני בתוכו. תו חזייה להההוא גברא דהוה כסח בכרמי, אמר להן: כהן וזמר? אמר לו: יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך. אמר להם: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות.	רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק היו הולכים לעבר את השנה בעסיא. פגש אותם ריש לקיש, חבר אליהם. אמר: אלך ואראה איך עושים מעשה. ראה אדם אחד שהיה חורש. אמר להם: כהן וחורש?! אמרו לו – יכול לומר: 'אגיסטון אני בתוכה'. עוד ראה אדם אחר שהיה זומר בכרם. אמר להם: כהן וזומר? אמרו לו: יכול לומר 'לעקל בית הבד אני צריך'. אמר להם: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות.
דיון של הגמרא ביחס לחלקו הראשון של הסיפור	הי אמר להו ברישא? אילימא הא קמייתא אמר להו ברישא – הא נמי לימרו: 'אגיסטון אני בתוכו'! אלא: הא אמר ליה ברישא, והדר אמר להו הך. מאי שנא כהן – משום דחשידי אשביעית. (דתנן) דתניא: סאה תרומה שנפלה למאה סאין של שביעית – תעלה, פחות	איזה אמר להם בתחילה? אם תאמר שאת הראשון אמר להם בתחילה – בזה גם יאמרו – 'אגיסטון אני בתוכו'! אלא: זה אמר להם בתחילה, וחזר ואמר להם את ההוא. מה שונה כהן – משום שחשודים על השביעית, ששנויה: סאה תרומה שנפלה למאה סאין של שביעית

	מיכן – ירקבו. והוינן בה: אמאי ירקבו? ימכרנו לכהן בדמי תרומה, חוץ מדמי אותה סאה! ואמר רב חייא משמיה דעולא: זאת אומרת, נחשדו כהנים אשביעית.	– תעלה, פחות מכן – יירקבו. ועסקנו בה: מדוע יירקבו? ימכרנו לכהן חוץ מדמי אותה סאה! ואמר רב חייא משמו של עולא: זאת אומרת, נחשדו כהנים על השביעית.
ריש לקיש לא משתתף בעיבור השנה	אמרו: טרודא הוא דין. כי מטו להתם סליקו לאיגרא, שלפוה לדרגא מתותיה.	אמרו: טרדן הוא זה. כאשר הגיעו לשם עלו לגג, שלפו את הסולם מתחתיו.
הדו-שיח בין ריש לקיש לר' יוחנן	אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר לו: בני אדם החשודין על השביעית, כשרין לעבר שנה? הדר אמר: לא קשיא לי, מידי דהוה אשלשה רועי בקר. ורבנן אחושבנייהו סמוך. והדר אמר: לא דמי, התם – הדור אימנו רבנן ועברוה להוא שתא, הכא – קשר רשעים הוא, וקשר רשעים אינו מן המנין. אמר רבי יוחנן: דא עקא.	בא לפני רבי יוחנן. אמר לו: בני אדם החשודין על השביעית כשרים לעבר שנה? חזר ואמר: לא קשה לי, כמו שהיה על שלושה רועי בקר, וחכמים על חשבונם סמכו. וחזר ואמר: לא דומה, שם – חזרו ונמנו חכמים ועיברו את אותה השנה. כאן – קשר רשעים הוא, וקשר רשעים אינו מן המניין. אמר רבי יוחנן – זו צרה.
הדו-שיח בין ר"ש ור"ח לר' יוחנן	כי אתו לקמיה דרבי יוחנן אמרו ליה: קרי לן רועי בקר ולא אמר ליה מר ולא מידי?! אמר להו: ואי קרי לכו רועי צאן מאי אמינא ליה?	כאשר באו לפני רבי יוחנן אמרו לו: קרא לנו רועי בקר ולא אמר לו אדוני ולא כלום?! אמר להם – ואם היה קורא לכם רועי צאן, מה הייתי אומר לו?

2. התבוננות בסיפור:

הסיפור מעלה שאלות רבות ביחס להתנהגותם של החכמים:

- מדוע חשד ריש לקיש בעובדים בשביעית? (וזאת על אף שר' ינאי התיר לעבוד בשביעית משום ארנונא! ואם כן יש יסוד סביר ללמד זכות על אותם העובדים בשדה!)
- מדוע לא קיבל ריש לקיש את לימוד הזכות של שני החכמים?
- מדוע לא בדקו החכמים מדוע עובדים האנשים בשדה, אלא הסתפקו בלימוד הזכות?
- מדוע קראו חכמים אלו לריש לקיש 'טרדן', ולא נתנו לו להשתתף בעיבור השנה?

- מדוע התייחס ריש לקיש לחכמים כ'חשודין על השביעית', וכינה את עיבור השנה שלהם 'קשר רשעים'? האם הם ראויים לכינויים אלו בשל לימוד הזכות שלהם?
- מדוע לא ענה ר' יוחנן לריש לקיש, ואף אמר לאחר מכן לחכמים שגם אם היה קורא להם רועי צאן לא היה יכול להגיד לו כלום?

3. עיבור שנה בשביעית

כדי לענות על שאלות אלו יש להבין את הרקע לסיפור – מועד עיבור השנה. בדף י"ב ע"ב, בין תיאור תנאים שונים לעיבור השנה, מביאה הגמרא שלושה סייגים לעיבור השנה:

1. תנו רבנן: אין מעברין את השנה בשני רעבון.
2. תנו רבנן: אין מעברין את השנה לא משנה לחברתה, ולא שלוש שנים זו אחר זו.
3. תנו רבנן: אין מעברין את השנה לא בשביעית, ולא במוצאי שביעית. אימתי רגילין לעבר? ערב שביעית. של בית רבן גמליאל היו מעברין במוצאי שביעית.

סייגים אלו לעיבור השנה נועדו לדאוג ששמירת מצוות השביעית לא תהיה קשה מדי – בשמיטה אסור לעבוד את האדמה, ובשני רעבון, וכן במוצאי שביעית אין להוסיף חודש נוסף שבו אסור לאכול מהתבואה החדשה של השנה.

אם רצו החכמים לעבר את השנה בשביעית, כנראה שטעמם היה עמם. עיון ביחסים שבין החכמים בסיפור על רקע הבעייתיות שבעיבור השנה בשביעית יכול להאיר את מעשיהם באור אחר.

4. התנהגותו ודבריו של ריש לקיש

ריש לקיש התלווה לחכמים כדי לראות את מעשיהם. תוך כדי הליכתם אל עסיא כדי לעבר את השנה, ראה ריש לקיש יהודים שאינם עומדים בניסיון ועובדים בשנת השמיטה. מראות אלו גרמו לריש לקיש להקשות על ר' שמעון ור' חייא – ראו! יהודים עוברים על השמיטה, ואם כן אסור לעבר את השנה, שהרי כך יהודים רבים נוספים יעברו על האיסורים שבשמיטה! תשובותיהם של שני החכמים אינן מספקות את ריש לקיש משום שהם אינם שואלים את היהודים מדוע הם עובדים בשמיטה, אלא מלמדים עליהם זכות. הם נשארים בדעתם ובמטרתם – לעבר את השנה – ולא מוכנים לקבל את המציאות שסותרת את המטרה הזו.

אחרי שראה ריש לקיש שהחכמים נחושים בדעתם לעבר את השנה ושהם אינם מוכנים לראות ולבדוק מה קורה ל'עם שבשדות' שאינם עומדים בשמיטה – ענה להם – "הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות".

כשהגיעו החכמים לעסיא, השאירו את ריש לקיש מחוץ לגג שעליו עיברו את השנה, כדי שלא יפריע להם עם 'הטרדותיו'.

כעסו של ריש לקיש על ר' שמעון ור' חייא התעצם בראותו שלא רק שלא בדקו את המציאות, אלא אף לא היו מוכנים לשמוע את הסיבות נגד עיבור השנה, והיו נחושים בדעתם לעברה. בשל כך התייחס אליהם ריש לקיש כ'חשודים על השמיטה', כלומר כאלו שמסייעים לעוברי עבירה שעובדים בשמיטה, ואף כינה את עיבור השנה שלהם 'קשר רשעים'. לשיטתו עיבור השנה הזה יגרום ליהודים רבים לא לעמוד בניסיון הלא פשוט של איסור העבודה בשמיטה.

כעסו של ריש לקיש וחשדותיו כנגד העובדים בשדה לא נבעו מעין רעה, אלא להפך – מהכרת המציאות ומהבנה שלה, ומתוך אלו נבעה התנגדותו העזה לעיבור השנה בשמיטה. לעומתו, שני החכמים נשארו ב'עלייה' – המנותקת מן המציאות, ובשל לימוד הזכות שלהם על אלו שעבדו בשדה התעקשו לעבר את השנה על אף השמיטה.

כשר' יוחנן שמע את סיפורו של ריש לקיש, לא היה לו אלא להסכים. (ניתן להבין את אמירתו של ר' יוחנן בשתי צורות: רש"י הבין שר' יוחנן חושב שזו צרה שריש לקיש קורא להם רשעים, אולם ראשונים אחרים, דוגמת היד רמ"ה, הבינו שאכן ר' יוחנן מסכים עם ריש לקיש שזו צרה שאלו החכמים שעיברו את השנה).

חזרה, חזרה גמורה וחזרה בתשובה

הרב אוריאל סגל

בלשון ימינו שגור על הלשון הביטוי 'חוזר בתשובה', ביטוי המשלב שני מושגים: 'חזרה' של פסולי עדות לכשרות, ו'תשובה' של השב מחטאו. שני המושגים מתארים עניין דומה: 'חזרה' היא חזרה למעמד ולמצב של כשרות לאחר שהיה האדם פסול לעדות. ו'תשובה' נגזרה מן הכתוב: "ושב ה' אלקיך את שבותך" (דברים ל,ג), ומשמעה הוא שיבה למקום, ובמובן המושאל: שיבה למצב ראוי. בדברים הבאים נעסוק במושג 'חזרה', ובמושג דומה – 'חזרה גמורה'. נצביע על הקשר בין המושגים הללו על פי הברייתא והתוספתא, ועל הקשר בין המושגים הללו למושג 'תשובה' על פי שיטת הרמב"ם. לבסוף נציע להשתמש במושג ישן: 'חזרה גמורה' כדי להעמיד שוב את המושגים על דיוקם.

ההבדלים בין הברייתא לתוספתא

בברייתא שבגמרא שנו:

> "המשחק בקוביא – אלו הן המשחקים בפיספסים. ולא בפיספסים בלבד אמרו, אלא אפילו קליפי אגוזים וקליפי רימונים. ואימתי חזרתן? משישברו את פיספסיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו בחנם לא עבדי. מלוה בריבית, אחד המלוה ואחד הלוה. ואימתי חזרתן? משיקרעו את שטריהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, אפילו לנכרי לא מוזפי. ומפריחי יונים – אלו שממרין את היונים. ולא יונים בלבד אמרו אלא אפילו בהמה חיה ועוף. ואימתי חזרתן? משישברו את פגמיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו במדבר נמי לא עבדי. סוחרי שביעית – אלו שנושאין ונותנין בפירות שביעית. ואימתי חזרתן? משתגיע שביעית אחרת ויבדלו. ואמר רבי נחמיה: לא חזרת דברים בלבד אמרו אלא חזרת ממון. כיצד? אומר: אני פלוני בר פלוני כינסתי מאתים זוז בפירות שביעית והרי הן נתונין במתנה לעניים."

ברייתא זו מסתמכת על התוספתא סנהדרין (ה ע"ב):

> "משחק בקוביא – זו משחק בפסיפסין. אחד המשחק בפסיפסין ואחד המשחק בקליפי אגוזים ובקליפי רמונים. לעולם אין יכול לחזור בו עד שישבר את פסיפסין ויחזור בו **חזרה גמורה**. המלוה ברבית – אין יכול לחזור בו עד שיקרע שטרותיו, ויחזור בו **חזרה גמורה**. מפריחי יונים זה הממרה את היונין. אחד ממרה את היונין ואחד ממרה שאר בהמה חיה ועוף. לעולם אין יכול לחזור בו עד שישבור את פיגמיו ויחזור בו חזרה גמורה. סוחרי שביעית – זה היושב ובטל בשאר שני שבוע. כיון שהגיע שנת השמיטה, התחיל מפשיט ידיו ורגליו ונושא

ונותן בפירות עבירה. לעולם אין יכול לחזור בו עד שתגיע שמטה אחרת וידבק, ויחזור בו **חזרה גמורה**. רבי נחמיה אומר: חזרת ממון ולא חזרת דברים – כיצד? אמר: 'מאתים דינר אלו כנסתי מפירות עבירה, חלקו אותן לעניים'."

הברייתא והתוספתא מכוונות לפרש את אותו עניין, אך יש ביניהן כמה הבדלים חשובים. ההבדל הלשוני הוא שהתוספתא מנסחת את הדברים בלשון שלילה: "לעולם אין יכול לחזור בו עד... ויחזור בו חזרה גמורה", ואילו הברייתא בלשון שאלה: "ואימתי חזרתן?...". מהבדל זה אפשר להסיק כי יש גם הבדל מושגי: בתוספתא חזרה גמורה אינה שלב בפני עצמו, אלא המשך דין החזרה, בעוד שבסתמא דגמרא נוספו מילות פירוש בארמית ל"ויחזרו בהן חזרה גמורה", כדי להדגיש כי חזרה גמורה נבדלת מן החזרה רגילה, ונדרש מעשה חריף וקיצוני כדי להוכיח שאדם זה חזר לגמרי ממעשיו. הבדל שלישי הוא שבתוספתא מוזכרת 'חזרה גמורה' לגבי סוחרי שביעית, בעוד שבברייתא שבגמרא אין חזרה גמורה של סוחרי שביעית. משמעות ההבדלים הללו נוגעת כמובן גם בשאלה היסודית מהי חזרה ומהי חזרה גמורה, ושאלה זו נשאלת הן בעניין כללי לגבי עבירה, והן בהקשר המסוים של פסולי עדות.

במבט פשוט נדמה כי כדי לשנות את המעמד המשפטי כפסול עדות יש לעשות מעשה שמחזיר את האדם למעמדו הקודם, וחזרה זו נעשית כאשר האדם עושה מעשה שאינו מאפשר לו מבחינה מעשית לעסוק במה שפסל אותו לעדות. אולם הברייתא והתוספתא אינן מתארות את החזרה באותה הדרך: לפי התוספתא, החזרה נבדלת מן המעשה – "אין יכול לחזור בו עד ש..." – ומכאן שהמעשה של שבירת פסיפסים וקריעת שטרות – הוא תנאי המאפשר את החזרה. ואילו לפי הברייתא, החזרה שלובה במעשה עצמו: "ואימתי חזרתן? משישברו". אפשר אומנם לטעון כי כוונת "אימתי? מש..." היא לכמה שלבים, אלא שנדמה כי לשון זו אין משמעה תנאי, אלא כוונתה שהמעשה עצמו הוא תוכן החזרה, והחזרה מתחוללת משעת המעשה, וכיוצא בזה.

הבדל זה מבהיר מדוע נבדלו הברייתא והתוספתא זו מזו ביחס לביאור המושג 'חזרה גמורה'. לשיטת התוספתא, חזרה עצמה איננה מעשה, אלא המעשה הוא כעין תנאי מקדים לחזרה, והחזרה עצמה היא תהליך נפשי ("יחזור בו" בדגש על המילה "בו"), וסופו של תהליך זה הוא חזרה גמורה. בניגוד לכך, לשיטת הברייתא, החזרה באה לידי ביטוי במעשה, בעוד ש'חזרה גמורה' היא מעשה בפני עצמו.

יתר על כן, בשני עניינים ניכר כי מסדר הגמרא שהוסיף את הפירוש בארמית לברייתא, מציג את 'חזרה גמורה' כנבדלת לחלוטין מ'חזרה'. ראשית, בחזרה גמורה מדגיש מסדר הגמרא את ההיבט השלילי: שאינם עושים אפילו במדבר, בחינם, או לנוכרי, ובכך ניכר כי חזרה גמורה, לא רק שאינה עניין של מעשה אלא היא עניין של חוסר מעשה. שנית, הרי ברור שאם פסול לעדות שבר את פסיפסיו

או קרע שטרותיו, שוב אינו יכול לעשות את העבירה שעשה, ולא מובן מדוע יש צורך לומר שאינו עושה את העבירה אפילו במדבר, בחינם, או לנוכרי, אם נעקרה ממנו האפשרות, ומכאן ש'חזרה גמורה' כלל איננה נמצאת ברצף אחד עם 'חזרה', אלא היא ביטוי איכותי לשינוי, שאדם זה מתרחק מן המעשה עד כדי כך שאינו עושה אותו אפילו כשהוא מותר (ואפילו כשמדובר על מצווה כמו ריבית לנכרי).

הבדלים אלו מבהירים גם מדוע השמיטה הברייתא את חזרה גמורה של סוחרי שביעית. כל מהותה של החזרה אצל סוחרי שביעית היא חוסר מעשה: "משתגיע שביעית אחרת ויבדלו", ולכן אי אפשר להגדיר ביחס אליו 'חזרה גמורה'. ולשיטת התוספתא ש'חזרה' ו'חזרה גמורה' הן תהליך נפשי אחד שמותנה במעשה – אפשר כי גם סוחרי שביעית יחזרו חזרה גמורה.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות פסולי עדות (יב,ד) סבור כי:

> "שאר פסולי עדות שהן פסולין משום ממון שחמסו או שגזלו, אף על פי ששלמו – צריכין תשובה, והרי הן פסולין עד שיודע שחזרו בהן מדרכן הרע."

מצס אחד הרמב"ם הבין ש'חזרה' היא חזרה מדרך רעה, ולא רק חזרה במעשה, והוא בעין מה שפירשנו בתוספתא. מצד שני נקט הרמב"ם את המקרים בעין הברייתא שבגמרא (שם, הלכה ה–ח):

> "מאימתי חזרת מלוים ברבית? משיקרעו שטרותיהן מעצמן ויחזרו בהן חזרה גמורה שלא ילוו ברבית אפילו לעכו"ם. מאימתי חזרת המשחקין בקוביא? משישברו את פסיפסיהם ויחזרו בהן חזרה גמורה שלא יעשו אפילו בחנם. מאימתי חזרת מפריחי יונים? משישברו את הכלים שצדין בהן ויחזרו בהן חזרה גמורה שאפילו במדבר לא יעשו. מאימתי חזרת סוחרי שביעית? משתגיע שביעית ויבדקו. ולא חזרת דברים בלבד אלא כותב אני פלוני בן פלוני כנסתי מאתים זוז מפירות שביעית והרי הם נתונים במתנה לעניים."

הרמב"ם שילב כאן שתי תפיסות מנוגדות: תפיסת ה'חזרה' שעיקרה התודעה של האדם, כפי שזו עולה מן התוספתא (הלכה ד), יחד עם תפיסת ה'חזרה' המעשית של הברייתא (הלכות ה–ח), ונצמד לסוגיא עד כדי שהשמיט את דין חזרה גמורה ביחס לסוחרי שביעית כפי שעשתה הברייתא.

לשילוב של הברייתא עם התוספתא יש גם נפקא מינה להלכה, שכן משיטת הרמב"ם עולה כי יוצא מגדר פסול עדות רק לאחר שחזר חזרה גמורה, ובכך חרג הרמב"ם מפשט התוספתא שלא הציגה

את חזרה גמורה כשלב בפני עצמו, אלא כהמשך של חזרה; אך גם חרג מפשט הברייתא, מפני שלפי הברייתא יוצא מגדר פסול עדות כשחזר, אף על פי שעוד לא חזר חזרה גמורה.

אפשר כי הרמב"ם יצר סינתזה מורכבת של המקורות, מפני שזו נאמנה להגדרות שהציג הרמב"ם בהלכות תשובה (ב,א):

"אי זו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו, ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח. כיצד? הרי שבא על אשה בעבירה, ולאחר זמן נתייחד עמה, והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו, ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר, זהו בעל תשובה גמורה."

ובהמשך (שם,ב):

"ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו, ויסירו ממחשבתו, ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, שנאמר: 'יעזוב רשע דרכו ואיש אוון מחשבותיו'."

הרמב"ם מגדיר בהלכה הראשונה מהי תשובה גמורה, ובהלכה השנייה מהי תשובה. אולם יש כאן שתי בעיות: בעיה אחת היא מדוע ההגדרה של תשובה גמורה מוקדמת להגדרה של תשובה, בעוד שסדר התשובה ההגיוני הוא תשובה ואחריה תשובה גמורה. בעיה אחרת שיש לציין היא מדוע ההגדרה של תשובה גמורה היא מעשית בעוד שההגדרה של תשובה היא נפשית.

אפשר להציע כי הבעיות הללו פותרות זו את זו: הרמב"ם בחר להקדים דווקא את השלב שהוא מכנה 'תשובה גמורה', מפני שזה עיקרה ותכליתה של התשובה, לעמוד במבחן המעשה, שכן "נעוץ תחלתן בסופן", כלומר, מבחן זה מלמד על מידת התשובה ודרגתה. ואולם הצלחה במבחן זה איננה אפשרית ללא הכנה ראויה של 'תשובה', שאותה מתאר הרמב"ם כעזיבת החטא, והחלטה שלא לעשות עוד את החטא.

הגדרות אלו מסייעות לבאר מדוע בהלכות עדות הפך הרמב"ם את הסדר של הדברים, והגדיר בתחילה חזרה כעזיבת הדרך הרעה, ורק לאחר מכן תיאר חזרה וחזרה גמורה במבחן המעשה. סדר זה תואם את ההנחה (שם,ד) שלפיה מי שעבר עבירה של ממון אינו חוזר לכשרותו כשמשלם על העבירה, וצריך גם לחזור בו, ומכאן שתנאי החזרה הנפשי הוא עיקר החזרה. בנושא זה מדגישים חזרה נפשית ולא חזרה תוצאתית-מעשית, שכן סיבת הפסול בענייני ממון – התנהגות לא ראויה בענייני כסף – מצביעה על בעיה עמוקה יותר, ומלבד המעשה החיצוני נדרש גם שינוי שיש בו הפנמה – ושינוי זה הוא 'חזרה', עזיבת החטא. מכאן שהרמב"ם נאמן בהגדרותיו למה שאמר בהלכות תשובה, ורק שינה את סדר הדברים כדי להדגיש את חשיבותה של חזרת הנפש, ושאין די בחזרת המעשה.

בהקשר זה כדאי לציין עוד נקודה מעניינת בהלכות תשובה. אחד הניסוחים שמשכו את עין המפרשים בתיאור התשובה בהלכות תשובה הוא הביטוי: "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". בהלכה זו הרמב"ם טבע מטבע לשון (הנופל על לשון: "ומה היא ה**תשובה**?... שלא **ישוב** לזה החטא"), והמפרשים דנו על ביטוי זה, וביארו כי הדבר עולה מפשט הכתוב שהזכיר הרמב"ם כראיה: "ולא נאמר עוד אלקינו למעשה ידינו" (הושע יד,ד), שכן כתוב זה עוסק בתשובה, ורק הקב"ה יכול להעיד שלא יהיה הדבר עוד בעתיד (ראו כסף משנה ועוד).

נדמה כי אפשר להוסיף על דבריהם ולומר כי הרמב"ם שאל את הדימוי של הקב"ה כעד על האדם לא בהכרח מספר הושע, שם לא נזכר המושג עד, אלא השתמש באופן טבעי בדיני עדות, מפני שבתחום זה בהלכה באות לידי ביטוי הלכות תשובה. בנושא זה התורה מגדירה מיהו רשע (על פי שמות כג,א), וביחס לנושא זה – חז"ל ממשיכים ומגדירים מהי חזרה, ונמצא כי משל העד שלא ישוב לזה החטא לעולם מתאים בהקשר זה.

הקשר זה של הלכות תשובה מאפשר גם להבין את החידוש שבפסק הרמב"ם בהלכות עדות שלא שמים לב אליו במבט ראשון. כאמור, הדרישה של 'חזרה גמורה' אינה רק תוספת מרובה על העיקר, אלא חלק מהותי מתהליך החזרה לכושר עדות, ואפשר כי הסיבה לכך קשורה לשיטת הרמב"ם לגבי 'תשובה גמורה'.

לו היה הרמב"ם מגדיר בהלכות תשובה מהי תשובה ורק אחר כך מציג איזו היא תשובה גמורה, אפשר היה לראות את התשובה כעניין פנימי ונפשי, ואת התשובה הגמורה כיישום מוצלח של תשובה. אולם משהפך הרמב"ם את סדר הדברים והציב את התשובה הגמורה כאידיאל מעשי, המעשה שוב אינו משמש רק כהוכחה לכך שפלוני עשה תשובה, אלא כסימן מובהק לטיבו של התהליך הפנימי של התשובה. ומעתה, גם ביחס ל'חזרה' בהלכות עדות – אי אפשר להסתפק בחזרה, ונצרכת גם 'חזרה גמורה', ורק על ידה אפשר להכיר באיכות התהליך הפנימי של אדם החוזר להיות נאמן וכשר לעדות.

חזרה גמורה אל לשון המקורות

בגמרא שלנו 'חזרה' מבוארת כשבירת מה שנעשה קודם: "משישברו פסיפסיהן, משישברו פגמיהן, משיקרעו שטרותיהן", ושבירת הכלים שעשה בהם עבירה מחזירה את האדם בפועל למצבו הקודם, זה שהיה בו לפני שנעשה פסול לעדות.

'חזרה גמורה' מוגדרת בגמרא כהימנעות מעשיית המעשה שפסל את האדם לעדות, אפילו כשמעשה זה עצמו נעשה בהקשר מותר לגמרי – בחינם, במדבר, לנכרי. כשאדם נמנע ממעשה מותר – מפני שמעשה זה עצמו יש בו היבט של עבירה בהקשרים אחרים – החזרה היא 'גמורה'. שכן אדם זה אינו

פועל בשל יראת העונש של פסול עדות, אלא מכוח הרגל טוב שקנה לעצמו. זו כנראה ההגדרה של 'חזרה גמורה'.

את משמעות המילה 'גמורה' אפשר ללמוד מן הדרשה של רב הונא במסכת מגילה (בבלי ו ע"ב) על הכתוב: "למה תחריש בבלע רשע צדיק ממנו" (חבקוק א,יג): "צדיק ממנו – בולע, צדיק גמור – אינו בולע". רב הונא סבור כי מילת ההשוואה 'ממנו' מלמדת שהצדיק נמדד ביחס לרשע, ומכאן שיש צדיק גמור שאינו נמדד ביחס לאף אחד. לפי זה המילה 'גמור', משמעה הוא 'מוחלט', כלומר שאין צריך למדוד אותו ביחס לרשעים כדי לדעת את צדקותו, ולפיכך הם גם אינם בולעים אותו.

המונח 'חזרה בתשובה' שאנו משתמשים בו כיום, נולד כנראה מחיבור של המושגים 'חזרה' ו'תשובה', מושגים שיש קשר ביניהם בהלכות עדות. אלא שבשל שחיקת המשמעות של המילה 'חזרה' בפני עצמה, ו'תשובה' בפני עצמה, לא היה כוח במילים בפני עצמן, וכדי להחזיר ולהשיב להן את המובן הראשוני צירפו אותן זו לזו. עם זאת, השימוש במונח 'חזרה בתשובה' ו'חוזר בתשובה' נעשה בלעדי לציון אדם שעבר תהליך של שינוי חברתי, ועבר לחיות בחברה שומרת תורה ומצוות, ושוב אי אפשר להשתמש בו לסתם אדם דתי שרוצה לשוב בתשובה.

הבעיה הזו אולי נראית קושי סמנטי בלבד, אבל ייתכן שאדם דתי אינו רואה משמעות לחזרה בתשובה, מפני שמן הבחינה החברתית – מושג זה אינו הולם את סוג התשובה שהוא עושה, וייתכן שהוא אף נמנע מלעשות שינוי פנימי משמעותי – מפני שאינו רוצה להיות מסווג כמי ש"חזר בתשובה" על שלל המשמעויות של ביטוי זה. ביטוי דומה לתיוג לשוני המרתיע אנשים מלהעמיק את עולמם הדתי, אפשר למצוא גם במילים אחרות משדה החזרה בתשובה: "חרדים", "מתחזקים", "קירוב", או "בעלי תשובה", וכיוצא באלו, והללו גורמות לאדם להישאר בתחומי העולם שבו גדל כשכל מה שמפריד בין אותו אדם לבין חזרה גמורה הוא רק מילה אחת קטנה.

הצעה אפשרית בהקשר זה היא להחזיר את המושגים של המקורות: 'חזרה גמורה' או 'תשובה גמורה', כמציינים את מי שמוגדר היום כחוזר בתשובה, ועל ידי זה לפתוח פתח תשובה, בלשון המונחים 'תשובה' ו'חזרה', כך שיתאימו לתשובת כל אדם, ולא רק לחוזר בתשובה. המילה 'חזרה' אומנם לא נבראה קודם שנברא העולם כמו 'תשובה', אבל חזרה אליה עשויה להיות גם חזרה אמיתית אל המקורות.

דין רודף – עיון בגדרו ובמקורותיו

הרב נריה טובי

דין רודף הוא דין מעניין ומיוחד. באופן טבעי קל 'להתחבר' לסיטואציה. אדם רודף אחר חברו, ואנחנו ניכנס לתמונה ונציל עשוק מיד עושקו... האומנם? האם קלטנו את המצב כמו שהוא? האם אנחנו הדיינים שנכנסים לסיטואציה באמצע סיפור ומכריעים אותה לצד אחד? ומה אם ראינו רק תמונה חלקית? מהיכן החובה המוטלת עלינו להתערב?

הרבה שאלות נשאלות על דין זה. כדי לצאת למסע הזה, נתחיל בדברי המשנה המובאים במסכת סנהדרין דף עג ע"א.

"ואלו הן שמצילין אותן בנפשן:

הרודף אחר חברו להרגו, אחר הזכור, ואחר הנערה המארסה.

אבל הרודף אחר הבהמה, והמחלל את השבת, והעובד עבודה זרה, אין מצילין אותן בנפשן."

מה שעולה מפשט דברי המשנה זה שהציור שציירנו בתחילת דברינו אינו מדויק. לא בכל המקרים יש רודף ונרדף וסיטואציה של רצח ושפיכות דמים.

למשל: הרודף אחר הזכור ואחר הנערה המאורסה – מדובר בדיני עריות ואונס. כאן היה לכאורה אפשר לראות דמיון בין נערה מאורסה לרודף אחר חברו להורגו, שהרי יש כאן תוקף ונתקף, ואולי לכן – מצילים אותם בנפשם. אך המשך המשנה: הרודף אחר הבהמה, ויותר מכך – מחלל שבת ועובד עבודה זרה – מה שייכותם לדין רודף? מה יש לומר ש"אין מצילים אותם בנפשם"? בשני המקרים האחרונים לכאורה המתח הוא בין האדם לבוראו! מי רודף אחרי מי במחלל שבת ובעובד עבודה זרה?

מתוך כל הנ"ל ניגש להסבר הראשונים על דין רודף. נראה את יחס הראשונים לשאלה מה הכוונה "ואלו שמצילין אותן בנפשן". מה פשר הביטוי הזה? את מי מצילין? בנפשו של מי?

כך כותב רש"י על המשנה:

"ואלו שמצילין אותן – מן העבירה.

בנפשן – ניתנו ליהרג לכל אדם כדי להצילן מן העבירה, ומקראי נפקי."

רש"י מפתיע אותנו בפירוש שלא נראה פשטי. לפי רש"י, ההצלה היא מהעבירה(!). הפכנו את הציור הרגיל שבו אנחנו מצילים את הנרדף לציור שבו אנחנו מצילים את הרודף מידי העבירה, מהפלונטר שהכניס את עצמו אליו. מדוע רש"י מפרש כך? נראה שגם בהמשך סוגיית הגמרא רש"י דבק בקו הזה, כאשר הגמרא למדה את דין רודף מנערה המאורסה (כמו שהיא – מצילים אותה בנפשו כך רוצח מצילים אותו בנפשו):

"מה נערה המאורסה ניתן להצילה - מן העבירה בנפשו, אף רוצח וכו'."

חשוב לציין שיש כאן שוני. במשנה היינו יכולים להבין שמצילים "אותם" – את עוברי העבירה (הרוצח). בנפשן – בנפשו שלו. כלומר הורגים אותו כדי שלא יעבור עבירה חמורה. ואילו בגמרא, בלימוד מנערה המאורסה משמע לפי רש"י שמצילים את הנערה מהעבירה[24], בנפשו של הרודף אחריה.[25]

גם ה**תוספות** עסקו בשאלה כיצד יש לפרש משפט זה במשנה. נעיין בדבריהם:

"**להצילו בנפשו כו'** – משמעות הלשון שמצילין הנרדף בנפשו של רודף. אבל לא יתכן לפרש כן ברודף אחר הבהמה וכיוצא בה, **לפיכך נראה לפרש דמצילין את האדם מן העבירה בנפשו של עצמו**."

תוספות מציעים את הפירוש הפשטי, שמצילים את הנרדף מיד הרודף, אך דוחים פירוש זה מהסיבה שראינו לעיל, והיא שברודף אחר הבהמה (וודאי במחלל שבת וכו') לא שייך לומר כך. ולכן לכאורה חזרנו לפירוש רש"י – שמצילים את האדם מהעבירה בנפשו שלו.

נראה את המשך דבריו:

"אבל **קשה מנערה המאורסה** דקאמר שניתן **להצילה בנפשו**..."

כפי שראינו קודם, בנערה המאורסה הנושא עובר אליה, ויותר נראה כפירוש הפשטי – להצילה אותה מידי הרודף. **המהר"ם מלובלין** מבאר שהקושי אינו רק לשוני. נראה את דבריו:

"ד"ה להצילו בנפשו וכו'. אבל קשה מנערה המאורסה דקאמר שניתן להצילה בנפשו כך **יש גורסין ומפרשין דקושיא היא מדקאמר לשון נקבה שניתן להצילה**. וקצת דוחק הוא דמאי מקשו התוס'? דלמא אין הכי נמי, דהגי' בגמרא ניתן להציל בנפשו. **ויש לפרש דהכי מקשין**

[24] צ"ע איזו עבירה היא עושה, הלוא היא אנוסה. ויותר משמע לפי המשך הגמרא שהכוונה היא לפגם שהיא תיפגם בביאה זו.

[25] חשוב לציין שבירושלמי נראה שגם ברודף אחר נערה לאונסה הגרסה היא: "מצילין **אותו** בנפשו".

התוס', דהא גבי נערה המאורסה לא קפיד קרא אאיסורא כ"א אפגמא דידה, כדלעיל, וא"כ לא שייך לפרש דמצילין הרודף מן העבירה בנפשו של עצמו וק"ל."

המהר"ם מוסיף שהגמרא בנערה המאורסה מניחה את משקל הכובד לא על העבירה של הרודף אלא על הפגם של הנערה הנרדפת, ולכן לא שייך לומר להציל אותו (את הרודף) מידי העבירה שלו.

בכיוון דומה לדברי רש"י ותוספות הולך גם **הר"ן** בחידושיו, ואומר שהפירוש הוא הצלה של הרודפים מהעבירה של עצמם, ואילו דבריו:

"מתניתין ואלו שמצילין אותן בנפשן. **פי' ואלו הן הנרדפין שמצילין אותן בנפשן של רודפין,** והכי מוכח בגמ' דאמרינן בנערה המאורסה שמצילין אותה בנפשו כלומר בנפשו של רודף. **אלא דקשה קצת** מאי דאמרינן במחלל את השבת ובעובד ע"א שאין מצילין אותן בנפשן והכא לא שייך למימר להציל הנרדף דאין שם נרדף. **ולפיכך צריך לפרש שמצילין את הרודפין לעשות עבירה בנפשם כלומר שהורגים אותם כדי שלא יעשו העבירה**, ואם נראה לפרש הפי' הראשון צריך לומר דסיפא דמחלל את השבת לא דייקא לישנא דמצילין אותן בנפשם אלא דמשום רישא נקטיה."

היד רמ"ה (רב מאיר אבולעפיה) דבק דווקא בפירוש הפשטי יותר:

"ואלו שמצילין אותן מן העבירה בנפשן. ויש לפרש **ואלו שמצילין אותן מיד רודפיהן בנפשם, כלומר בנפשם של רודפים**. הרודף אחר חבירו כו', בגמרא מפרש: מנא לן, תנא דבי ר', כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, וכי מה למדנו מרוצח לנערה מאורסה מעתה ליפטור את האונס, שהוצרך הכתוב להקיש דינה לדינו, אלא הרי הרוצח בא ללמד לנערה מאורשה... **דבר אחר מה נערה מאורסה ניתן להציל את הרודף מן העבירה בנפשו. ולאו מילתא היא דהא להצילה גרסי'** בבולהו נסחי. ונערה המאורסה גופה מנא לן, כדתנא דבי ר' ישמעאל: ואין מושיע לה, הא יש לה מושיע ניתן להושיע, בכל דבר שהוא יכול להושיע ואפי' בנפשו של רודף, דאי לא ניתן להושיעה מה לי אין מושיע מה לי יש מושיע."

מכוח הקושיה שהובאה בתוספות על נערה המאורסה שניתן להצילה בנפשה – שם משמע שהנושא הוא הנערה ולא הרודף – דוחה היד רמ"ה את פירושם של רש"י ותוספות.

הנצי"ב מוולוז'ין בספרו 'מרומי שדה' נדרש לקושיית התוספות:

"ואלו הן שמצילין אותן בנפשן כו'. **כפירש"י מן העבירה**, וכמבואר בסיפא בהני שאין מצילין אותן בנפשן. והתוס' בד"ה להצילו, הקשו מלשון הברייתא בנערה המאורסה דקאמר שניתן

להצילה בנפשו. **ואני תמה על הקושיא**, דכך הוא לשון המקרא שדורשים כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש, ולא כתיב על הנרצח, **אלא הקיש רוצח לנערה, וכמו שמצילין את הנערה שלא תאנס ותפגם, כך מצילין את הרוצח שלא יחטא בעבירה של רציחה**.

איברא יש להקשות על המקרא, אמאי איתקש הרוצח לנערה לכתוב באמת הנרצח. וגם זה לא קשה מידי, דבנערה דוקא אם היא מבקשת ישועה מצילין אותה, אבל בל"ז לא. משא"כ ברוצח, אפילו שהנרצח רוצה בכך שהוא מר נפש, מכ"מ מצילין את הרוצח מן העבירה. והא לא תקשה, א"כ יהא במשמע במשנתינו דרודף אחר חבירו להרגו ואחר הזכור ואחר הנערה שוין בדין אפילו הם אינם מקפידים, ובאמת אינם כן. הא לא קשה **דעבירה של זכור ונערה היינו שהפגם אינו אלא אם מקפידין וצועקין, ובל"ז אין עבירה של פגם עבירה כלל רק של עריות, ובזה אין מצילין בנפשם, משא"כ הרודף להרוג לעולם הוא עבירה**.

ובזה שדברנו מיושב קושיא חמורה, אמאי נצרכנו לכל הני דרשות שבגמ', הא למדנו מדכתיב **שופך דם האדם באדם דמו ישפך** אמרה תורה הצל דמו של זה כו' כדאי' לעיל. אבל לפי דברינו דשם מיירי **דהאדם מבקש להצילו ולא משום העבירה**, ומשו"ה אפילו קטן הרודף הורגין אותו. משא"כ גדול אפי' **אין מבקש להצילו מצילין את הרוצח מעבירה**, ודוקא גדול כדכתיב כי כאשר יקום איש ולא קטן."

הנצי"ב מחזיר את קושיית התוספות לפסוק. הפסוק "כאשר יקום איש ורצחו נפש כן הדבר הזה" שהגמרא למדה ממנו היקש בין נערה המאורסה לבין רודף אחר חברו להורגו מעורר תמיהה: הרי הפסוק משווה רוצח (שהוא הרודף) לנערה המאורסה (שהיא הנרדפת). וביצד הדברים הולמים זה את זה?

דרך שאלה זו טובע הנצי"ב יסוד בדין רודף לשיטת רש"י והתוספות: בנערה המאורסה הדבר תלוי בקפידא של הנערה, ולכן אם היא אומרת "הניחו לו" – אין הורגים אותו. אבל בהריגה – **גם אם יבקש הנרדף למות על ידי הרודף, לא נשמע לו ונהרוג את הרודף**, כי ברודף "לעולם הוא עבירה."

הכיוון הפרשני של רש"י ותוספות מקבל חיזוק מדברי המאירי והירושלמי. וכך דברי המאירי:

"**בתלמוד המערב** שאלו ברודף שחזר ונעשה נרדף לנרדף שלו אם מצילין אותו בנפשו של רודף, **ולא נתבררה שם**. **ונראין הדברים שמצילין אותו** שהרי אף כשהוא רודף אם היה יכול להצילו באחד מאיבריו ולא עשה חייב מיתה בידי שמים כמו שיתבאר, כל שכן שרואה הרודף הופך הנרדף שאע"פ שהיה רודף מתחלתו כיון שעכשו הוא נרדף מצילין אותו בנפשו של רודף."

הירושלמי המובא במאירי מקצין את הסיטואציה. מה קורה כשהרודף הופך לנרדף? הרי לכאורה אם הגדרנו כבר את הרודף כרוצח, דינו מיתה, ואיך פתאום יתהפך דינו?! על כורחנו שהמקרה כאן אינו מקרה רגיל של חשש לרצח. אולי על פי פירוש רש"י והתוספות ניתן לומר שכאשר המקרה הוא הצלה מעבירה, אזי מי שכרגע מוגדר 'בעל עבירה' הוא בן-המוות, ותפקידים אלו יכולים להתחלף כפי שבתוך הסיטואציה עצמה של רודף ונרדף, אם המציל היה יכול להצילו באחד מאיבריו ולא עשה כן חייב מיתה, ובקלות הופך ממציל לרוצח. כך גם כאן – ברגע שהנרדף לא מסיים את הסיטואציה והופך לרודף – הרי הוא כעת בעל העבירה.

דברים מעין אלו כותב ה'משנה הלכות'[26] (שו"ת משנה הלכות, חלק יב סימן תס):

> **"דהנה הא דינא דרודף אחר חבירו שמותר להרגו**, צ"ב היאך ובמה אנו יודעין מי רודף את מי, וע"כ שאנן שומעין או רואין שראובן רודף אחר שמעון וצועק אני אהרגך וכיוצא בו שרואין אנחנו וברור לנו שהוא הרודף או בא במחתרת שהוא מדין רודף, אבל אם ראינו שני אנשים מתגברים זה על זה ואין אנו יודעים מי הוא הרודף ומי הנרדף ושניהם צועקין אתה רודף אותי או שניהם צועקים אני הנרדף, עכ"פ באופן שאין אתנו יודע מי הוא הרודף, אז ודאי אם יכולין להציל שניהם מוטב ואם לאו אין דוחין נפש מפני נפש כי מנא לך דדמי דהאי גברא סומק טפי דלמא דמי דהאי גברא סומק טפי? ואפשר דנציל את הרודף ונהרוג את הנרדף והבן כי זה ברור לפענ"ד.
>
> ובמקום אחר נסתפקתי בעין זה בראה שנים שטובעים בים וא"א לו להציל שניהם חייב להציל אחד מהם כל זמן שיש בידו להציל אחד, אבל אם ראה שנים טובעים בים וא"א להציל אלא אחד אבל כדי להציל האחד א"א רק ע"י שיהרוג השני בידים, כגון שהמים עמוקים והוא ג"כ יטבע אם לא שיעמוד על האחד ויציל השני, אז מוטב שלא יציל כלום ושב ואל תעשה משיציל אחד ע"י שיהרוג השני.
>
> **והביאור והיסוד לזה נראה כך** דבאמת קיי"ל פק"נ דוחה כל התורה כולה, וכתב הרמ"ה הטעם הוא בכדי להציל נפש מישראל, מפני שרצה הקדוש ברוך הוא בחיות נפש מישראל וצוה לדחות התורה מפני חיים של ישראל זה. **והנה כל זה במקום שע"י שנדחה התורה**

[26] הרב מנשה קליין היה רב חרדי בארצות הברית, אב בית הדין של "קהילת אונגוואר" וראש ישיבת בית שערים בברוקלין, ולאחר מכן בישראל. מפורסם בשל סדרת ספרי השו"ת שלו, מִשְׁנֶה הלכות.

ישאר נפש ישראל בחיים, אבל היכא דשני ישראלים רודפים זה את זה ואחד מהם ודאי יהרג אלא השאלה מי יהרג ראובן או שמעון, **א"כ אין כאן דין של פק"נ דוחה כל התורה** כדי להציל נפש מישראל דבין כך ובין כך יהרג אדם מישראל **רק שאנו רוצים להציל זה מפני זה**, כלומר להציל ראובן במיתתו של שמעון או להציל שמעון במיתתו של ראובן. שוב יש כאן לפנינו דין אחר של מנא לך דדמי דהאי גברא סומק טפי דלמא דמי דהאי גברא סומק טפי ומי התיר לנו להרוג זה מפני זה בלי הוראת ב"ד ובירור מי הוא החייב, **ולזה בא הכתוב ולמד דמצוה להציל הנרדף מפני הרודף**.

וביארו ז"ל הטעם דעכשיו **זה הרודף הוא בעל עבירה גדול** שרודף אחר ישראל להרגו והנרדף הוא צדיק באותו דבר. וקצת י"ל **לפי מה שאמרו ז"ל אלקים יבקש את הנרדף ואפילו צדיק רודף** אעפ"כ אלקים יבקש את הנרדף **ואמרה תורה להרוג הרשע מפני הצדיק**, ולגבי זה דמו סומק טפי א"כ מצילין הצדיק באותה מעשה מפני הרודף שהוא הרשע, ועיין רמ"ה סנהדרין שם וברמב"ם בסה"מ ל"ת רצ"ג דנהרג הרודף כדי להמנעו **שלא יעשה מעשה הרע ההוא** וכ"כ עוד שם בעשין שלו בסה"מ, ועיין רש"י רפ"ח דסנהדרין (דף עג ע"א): ואלו שמצילין אותן מן העבירה בנפשן ניתנו ליהרג לכל אדם כדי להצילן מן העבירה ומקראי נפקא, ובתוס' שם ד"ה להצילו: משמעות הלשון וכו' לפיכך נראה לפרש דמצילין את האדם מן העבירה בנפשו של עצמו. **ולפי טעם זה מבואר דהריגת הרודף הוא מטעם להצילו מן העבירה הגדולה שלא יהי' רוצח.**

ומיהו לטעם זה נראה דכל זמן דאיכא רודף ידוע ואנן ידעינן מי הוא הרודף ובעל מעשה הרע מצוה להורגו להצילו מן העבירה, **אבל היכא דלא ידעינן מי הוא הרודף ובעל מעשה הרע או היכא דליכא רודף ועושה מעשה רע אלא ששני אנשים תרוייהו בסכנה שנפלו בסכנה וכגון שטובעים בים וא"א להציל אחד אלא בדמו של חבירו כה"ג אמרינן כיון דכך הוא טבע העולם ומן השמים הוא דקא רדפו אחרי שניהם ולא ידעינן דמו של מי סומק טפי להדיחו ולהרגו בשביל חבירו שבקינן אטבע העולם**, ולא דחינן זה מפני זה ולהציל אחד על חשבונו של השני, כי מנ"ל דדמו של האי גברא סומק טפי? והבן כי הוא דבר אמת בס"ד."

דברי ה'משנה הלכות' חורזים את כל מה שהעלינו עד כה. בחדוּת מבטו מבאר לנו הרב קליין את עומק דין רודף. מה הביא את רש"י, תוספות ועוד ראשונים לפרש פירוש כל כך לא פשטי ואפילו 'רוחני' – שמצילים את הרודף מהעבירה של עצמו?

התשובה לכך היא שדין רודף הוא חידוש. אין כאן סיפור רגיל של פיקוח נפש או הצלה של נפש ישראל. יש כאן נפש כנגד נפש, ולא כל-כך ברור שיש להעדיף את זו על פני זו. דברי הירושלמי

המובאים במאירי מהדהדים את המופלאות שבדין הזה. ברגע אחד הוא רודף, וברגע שני הוא הנרדף. הרב קליין מגדיר זאת לא כפיקוח נפש אלא כהצלה. ושוב עולה בפנינו השאלה "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי"? איך אנחנו נהיים בית הדין השופט ומוציא להורג בשבריר שנייה?!

כעת מובן מדוע יש צורך לבאר שההצלה היא מה**עבירה**. האדם שרודף אחר חברו – הוא כרגע בעל עבירה גדול. איננו יודעים את כל הרקע שהוביל למעשה, אך אין זה משנה. הרודף הוא בעל העבירה הרשע, והנרדף הוא הצדיק הזמני, "והאלקים יבקש את נרדף", ועל זה כן ניתן לומר שדמו של הרודף 'סומק טפי' מדמו של הנרדף. אין לנגד עינינו אלא הסיטואציה הזו, ולפיה אנו מכריעים. עצם הרדיפה הופכת את הרודף לרשע, ואת הנרדף לצדיק.

נצרף את דברי ספר החינוך (מצווה תר) שמוסיף עוד נופך בהבנת הגדרת הרשע והצדיק המקומיים – הרודף והנרדף:

> "משרשי המצוה. לפי שהשם ברוך הוא ברא העולם ורצה בישובו, וישוב העולם **מתקים בתשועת החלש מיד חזק ממנו**. ועוד כי הנרדף **לעולם עיניו ולבו אל השם להושיעו מיד רודפו**, וכענין שכתוב "והאלהים יבקש את נרדף" (קהלת ג,טו). כלומר הנרדף מבקש לאלהים ומתחנן אליו, על כן צונו ברוך הוא לעזור לו."

מצווה זו מציבה לנגד עינינו סיטואציה שבה נדרש מאיתנו להתערב. היכולת להבין מי צודק ומי לא כמעט בלתי אפשרית. כפי שכותב הרב קליין, בעל ה'משנה הלכות' – במקרה שבו יש שני צדדים שנאבקים זה בזה 'חזק' ו'חלש' – יש להניח את הסיפור לדרכי הטבע, ואסור לפגוע באחד הצדדים. רק כאשר יש חזק וחלש, רודף ונרדף – רק אז עלינו להתערב ולהציל את הרודף בנפשו שלו.

וחי בהם
הרב רפאל מעתוק

הגמרא בסנהדרין דף עד ע"א מבררת באילו מצוות חל הדין 'ייהרג ואל יעבור', ובתוך כך מביאה את הדין הכללי, שבשאר מצוות התורה 'יעבור ואל ייהרג':

> א"ר ישמעאל: מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודת כוכבים[27] ואל תהרג מנין שיעבוד ואל יהרג? ת"ל 'וחי בהם' ולא שימות בהם.

המקור, אם כן, לכך שבכל מצוות התורה אין מצווה למסור את הנפש (ואולי אף אסור לעשות כן, כפי שנראה בהמשך), הוא בפסוק 'וחי בהם', ודרשת חז"ל: 'ולא שימות בהם'.

במאמר זה ננסה להבין את עומק דרשת חז"ל בשלוש מילים אלו – 'ולא שימות בהם'. מה החידוש בדרשה זו, דרשה שנראית לכאורה כהמשך ישיר המתבקש מתוך דברי הפסוק: 'וחי בהם' ברור שלא ימות בהם? האם חכמינו רק הדגישו מה שהפסוק כבר אומר ממילא או שמא יש פה דרשה גמורה שלא היינו יכולים ללמוד מפשט התורה?

א. חוקי חיים לעומת חוקי מוות

בשביל להבין את עומק הדרשה צריך להביא את הפסוק השלם בהקשרו בפרשה:

> וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֲנִי ה' אֱלֹקֵיכֶם: כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תֵלֵכוּ: אֶת מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ וְאֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לָלֶכֶת בָּהֶם אֲנִי ה' אֱלֹקֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה'.
> (ויקרא יח, א–ו)

[27] דעת חכמים היא שגם על עבודה זרה ייהרג ואל יעבור, ומכל מקום הבאנו את דעת ר' ישמעאל משום שבברייתא שלו מובאת הדרשה העקרונית של 'וחי בהם'.

בפסוקים אלו (ובפסוקים נוספים רבים בספר דברים) ה' יתברך לא רק מזהיר את עם ישראל שלא ללכת בחוקי מצרים וכנען, עמים שהיו עובדי עבודה זרה, אלא גם 'משכנע' כביכול את עם ישראל שימאסו בחוקות עכו"ם מפני שהם מושחתים, ומשום שחוקיהם חוקי מוות ולא חוקי חיים.[28]

חוקי העבודה הזרה אינם אסורים בלבד, כמו שאר העבירות שבתורה, אלא גם שנואים לפני ה', מפני שהם הורסים ומשחיתים את החיים בעצמם. אם נתבונן בפסוקים, נראה שהתורה חוזרת על כך בהקשר של שלוש העבירות החמורות:

בפרשת אחרי מות מופיע הציווי 'וחי בהם' בהקשר של גילוי עריות, שכן לאחר הפסוק הזה מופיעה פרשת עריות, ובסופה נאמר שבשל התועבות האלו, שעשו הכנענים, הארץ הקיאה אותם. בפרשת ראה בספר דברים משה רבנו מראה את גנות העבודה זרה בכך שהיא חוקי מוות ולא חוקי חיים:

> כִּי כָּל תּוֹעֲבַת ה' אֲשֶׁר שָׂנֵא עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם. (דברים יב, לא)

שתי העבירות החמורות הרי הן מצורפות לחוקי עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

כמו שדרשו חז"ל על ישמעאל שהיה 'מצחק':

> מצחק – לשון עבודה זרה, כמו שנאמר ויקומו לצחק. דבר אחר לשון גילוי עריות, כמה דתימא לצחק בי. דבר אחר לשון רציחה כמו יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו וגו': [29]

גילוי העריות בצורה תרבותית וממוסדת ולא רק כחטא מקרי הופך מעשה שבונה את המשך קיום העולם, מעשה של המשכיות החיים, למעשה של הנאת הרגע. גם שפיכות הדמים הנוראית שאיננה רצח הזולת, אלא הריגת הבנים והבנות, המשכיות החיים, בשביל קורבן לעבודה זרה, מבטאת בצורה חדה ומזעזעת עד כמה כל מהות החוקים של עבודה זרה, גם אלו שלא נראים כל כך נוראים, עד כמה הם חוקי מוות.

לכן מובן שכהקדמה לאיסור עריות ועבודה זרה הכוללת רצח כחלק מהפולחן שבה, אומר ה' יתברך לעם ישראל: שמרו את חוקי התורה, שהם להבדיל מחוקי מצרים וכנען, חוקי חיים.

---

[28] ישנם פסוקים רבים שבהם התורה לא רק מצווה את בני ישראל, אלא גם פונה אל הרגש הטבעי של האדם. כגון בהמשך הפרק: "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה, אִמְּךָ הִוא!" (פס' ז). ועיינו בהקדמת הרב חיים דוד הלוי זצ"ל לספרו 'מקור חיים השלם' שמרחיב בעניין זה.

[29] רש"י על בראשית כא, ט

ב. הבנת דרשת חז"ל

כעת ננסה להבין את דרשת חז"ל "ולא שימות בהם", דרשה שלכאורה ממשיכה את הפשט הפסוק.

את צמד המילים 'וחי בהם' אפשר להסביר בשני אופנים הפוכים זה מזה, והשאלה היא מה המילה המודגשת שמצמצמת את המילה השנייה.

אפשרות א' – המילה 'וחי' מצמצמת את המילה 'בהם'. כלומר, דווקא אם האדם חי, אזי עליו להיות "בהם" – לקיים את מצוות התורה. אבל אם על ידי קיום מצוות התורה הוא ימות, אז הוא פטור מלקיים את המצווה.

אפשרות ב' הפוכה בדיוק: המילה 'בהם' מודגשת ובאה לצמצם את המילה 'וחי'. כלומר, וחי דווקא בהם, ולא בביטול המצוות.

דוגמה לדבר יש בדרשת חז"ל על המילים 'ודברת בם' – "ולא בדברים בטלים" (בבלי יומא, יט ע"א) הדגש הוא על המילה 'בם' – בהם.

לקבוע מהו פשט הפסוק זו תמיד משימה קשה, ולעיתים בלתי אפשרית. כמו שאומרים בהלצה, ש'פשט' זה מה שאני מבין בפסוק, ו'דרש' זה מה שהשני מבין. אולם נראה שבפסוק הזה אם לא הייתה דרשת חז"ל כל כך שגורה בפינו, היינו מודים שפשט הפסוק משמעו שאלה בלבד המצוות שרק אותן יעשה האדם וחי רק **בהם**, ולא בשום דבר אחר! ואם כן הדבר, יוצא דבר מעניין: שדווקא מפסוק זה בעצמו היינו לומדים שאין לחלל שבת בשביל פיקוח נפש, שהרי 'וחי רק בהם', ולא בחילול שבת... ואיך ייתכן לומר שתחלל את השבת בשביל להציל נפש?!

אם כן, נראה שחז"ל לא רק המשיכו באופן מתבקש את פשט הפסוק, אלא דרשו דרשה גמורה שבוודאי איננה מתבקשת מהפשט.

ג. עומק הפשט

אומנם, אם נחזור להקשר הרחב של הפסוק בפרשה, נראה שחז"ל לימדו את עומק הפשט של הפסוקים. משה רבנו מזהיר את עם ישראל שלא ללכת בחוקים של הכנענים שכולם משחיתים את החיים ועל כן הם אינם חוקי חיים אלא חוקי מוות, ובניגוד אליהם חוקי התורה הם חוקי חיים שרק בהם האדם יחיה, ומכאן שגם המצווה לחיות היא בעצמה מגמת חוקי התורה, ולכן מצווה גדולה זו דוחה את כל מצוות התורה. חוץ מאותן שלוש עבירות חמורות שהן בעצמם השחתת החיים, ולכן לא ניתן לחיות על ידיהן.

לכן הרמב"ם בהלכות שבת[30] כותב שכשיש צורך בדבר, לא מחללים על ידי גויים או קטנים, אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם, ולאחר מכן הרמב"ם כותב את הדברים הבאים:

> ...שנאמר, אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם, ואלו המינים שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם.

כלומר, זה לא רק היתר לחלל שבת שעדיף שיקרה על ידי מי שלא מחויב במצוות, אלא זו מצוות התורה בעצמה, ואף מגמת המצוות כולן.

הדברים מתחברים לדברי הטור והשו"ע בהלכות ספר תורה[31].

שולחן ערוך אורח חיים הלכות קריאת ספר תורה סימן קלט סעיף י:

"אשר נתן לנו תורת אמת, זו תורה שבכתב; וחיי העולם נטע בתוכנו, הוא תורה שבע"פ."

כוחה של התורה שבעל פה הוא שהיא 'תורת חיים', כפשוטו. ומכאן יש לומר על דרך הדרש שחילול שבת בפיקוח נפש הוא דווקא על ידי חכמי ישראל ולא על ידי גוי, כיוון שחכמי ישראל הם הסמכות לדרוש את התורה באופן של 'וחי בהם – ולא שימות בהם', ואילו שאר האנשים רואים בתורה רק את רובד הפשט הפשוט, ואינם יכולים לדרוש את הדרשה העמוקה הזו.

ד. מטרת דין 'וחי בהם'

דברי הרמב"ם הנ"ל מתחברים גם עם הדיון המובא בביאור הלכה בסימן שכט. הביאור הלגה שואל שם על דרשה אחרת של חז"ל:[32]

"אמרה תורה: חלל עליו שבת אחד, כדי שישמור שבתות הרבה."

והלוא גם אם אדם לא יחיה עד השבת הבאה, מחללים עליו שבת, ואפילו אם יחיה רק עוד שעה אחת בלבד. וגם אם תאמר שמא בזמן הזה יכול לקיים מצוות תשובה בהרהור, הרי גם על שוטה הפטור מן המצוות מחללים שבת! לכן מסכם המשה ברורה:

> "אמנם באמת נראה דכל זה הוא לטעמא בעלמא, אבל לדינא לא תלוי כלל במצות. **דאין הטעם דדחינן מצוה אחת בשביל הרבה מצות, אלא דחינן כל המצות בשביל חיים של**

---

[30] פרק ב הלכה ג
[31] סימן קלט סעיף י
[32] שבת קנא ע"ב

ישראל, וכדיליף לה שמואל מוחי בהם כדכתב הרמב"ם פ"ב מהלכות שבת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם."

ונסיים בדברי אור החיים הקדוש[33] על הפסוק "אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ". כל מקום שכתוב בו 'אך', בא למעט. כלומר, לפעמים צריך למעט את שמירת השבת מפני פיקוח נפש:

"...כאן נתחכם ה' להודיע שקדושת נפש ישראל גדולה מקדושת שבת שזה נדחה מפני זה, ודבר פשוט הוא שהקטן הוא הנדחה מפני הגדול, והוא אומרו לדעת פירוש בזה אתה יודע כי אני ה' מקדשכם יתגדל ויתקדש שמו יתברך."

[33] שמות לא יג

שער שני

מאמרים וחידושים על סוגיות פסולי עדות מפרק שלישי

בין אמוראים לראשונים בסוגיות פסולי עדות נתאי ויזן

מתני'. ואלו הן הפסולין: המשחק בקוביא, והמלוה בריבית, ומפריחי יונים וסוחרי שביעית. אמר רבי שמעון: בתחילה היו קורין אותן אוספי שביעית, משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית. א"ר יהודה: אימתי? בזמן שאין להן אומנות אלא הוא, אבל יש להן אומנות שלא הוא כשרין. גמ'. משחק קוביא, מאי קא עביד? אמר רמי בר חמא, משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא. רב ששת אמר: כל כי האי גוונא, לאו אסמכתא היא אלא לפי שאין עסוקין ביישובו של עולם. מאי בינייהו? איבא בינייהו: דגמר אומנותא אחריתי.

המשנה מונה ארבעה פסולים, ורבי יהודה אומר שכל הפסולים הללו הם רק כאשר אין להם אומנות אחרת, כלומר – כפי שתסיק הגמרא בהמשך – משום יישובו של עולם. אם היינו מחלקים בצורה אינטואיטיבית בין הדוגמאות, ודאי היינו אומרים שסוחר שביעית אינו כמו שאר הדוגמאות, ונעמוד על כך בהמשך.

הגמרא מבארת מדוע משחק בקוביא פסול. רמי בר חמא סובר שהוא פסול משום 'אסמכתא', ורב ששת סובר שהוא פסול בגלל 'יישובו של עולם'.

נשאלת השאלה: מדוע דווקא פסולים אלה? מה ראו לייחד דווקא להם משנה בפני עצמה?

על שאלה זו עונה התוספות:

ואלו הן הפסולין. יש גורסין עבדים משום דסבירא ליה דקא חשיב הכא פסולי דרבנן ודאורייתא. ולא נהירא, משום דלא חשיב במתני' רק פסולי דרבנן. דהא גזלנים לא קתני וכל פסולי דמתני' פסולי דרבנן נינהו: משחק בקוביא אפי' למ"ד אסמכתא היא דאסמכתא לא קניא, מ"מ אינו דאורייתא, כיון שאינו סבור לעשות איסור לבא לידי פסול דאורייתא, ולמ"ד משום ישובו של עולם פשיטא דאינו אלא מדרבנן. ומלוה בריבית מיירי בריבית שאינה קצוצה,

ואפי' מיירי בריבית שקצוצה לא משמע ליה איסור כיון דמדעתיה יהיב ואינו פסול לעדות אלא מדרבנן. מפריחי יונים, מדרבנן פסולים אפי' למ"ד אי תקדמי יונך היינו משחק בקוביא, ולאידך דאמר ארא מפני דרכי שלום הוא. וסוחרי שביעית, מיירי בשביעית בזמן הזה דאינו אסור אלא מדרבנן. ואפי' בשביעית דאורייתא לא חשיב ליה איסור הא דממציאין מעות לעניים. אבל עבדים פסולין מדאורייתא נינהו ק"ו מאשה ומה אשה שכשירה לבא בקהל פסולה להעיד דכתיב (דברים יט) האנשים, עבד שפסול וכו'; על כן נראה דלא גרסי' עבדים דלא מיירי אלא בפסולי דרבנן.

כלומר התוספות סובר שהמשנה מביאה דווקא את הדוגמאות הללו, משום שאלו פסולים מדרבנן.

משחק בקוביא – למאן דאמר אסמכתא נחשב רבנן משום שאינו חושב לעבור על איסור דאורייתא. ולמאן דאמר יישובו של עולם, ודאי דרבנן.

מלווה בריבית – מדובר ב'ריבית שאינה קצוצה', וגם ריבית שאינה קצוצה פסול רק מדרבנן משום שנושך מדעתו של הלווה.

מפריחי יונים – בין מי שאומר 'ארא', ובין מי שאומר 'אי תקדם', סוברים שזה דרבנן.

סוחרי שביעית – עוסקים בשביעית של הזמן הזה, שמדרבנן היא. ואפילו שלא בזמן הזה, מדובר בממציאי מעות – איסור מדרבנן.

כל זה בניגוד למי שגורס גם 'עבדים' במשנה. לשיטה זו, כל הדוגמאות הנ"ל הן לאו דווקא כולן דאורייתא שהרי עבדים עצמם הם דאורייתא, כמו שמוכיח התוספות עצמו בסוף דבריו.

לאחר העיון בתוספות עולה מאליה השאלה: מדוע תוספות נדחק לפרש את כל הדוגמאות המובאות במשנה כאיסורי דרבנן? לעשות אוקימתאות רק כדי לדחות את דברי האומר שישנם גם עבדים במשנה?! מה קורה פה?

אם נעמוד על נקודת המחלוקת בנוגע לעבדים בתוספות, נוכל לתמצת ולהגיד: מי שסובר שיש עבדים במשנה, סובר שגם שאר הדוגמאות יכולות להיות דאורייתא, והתוספות שסובר שאין עבדים במשנה מסביר שהכול דרבנן. מה שורש המחלוקת? תשובה: מחלוקת האמוראים עצמם בגמרא.

כאמור, רמי בר חמא סובר שמשחק בקוביא פסול משום אסמכתא. אסמכתא בהגדרתה הפשוטה: "סומך על לא דבר" כהגדרת רש"י, "כגון אם אוביר ולא אעביד". נוכל לדמיין אסמכתא כמעין מעגל שהמחלוקת בין רמי בר חמא לרב ששת היא על גודל הרדיוס שלו. האם הוא מספיק רחב כדי לכלול גם משחק בקוביא, או שהגדרתו מצומצמת יותר?

על כל פנים, אסמכתא לא מקנה, וממילא לוקח דבר שלא הוקנה ובכך גוזל, וגזלן בידוע פסול מדאורייתא.

מסקנה: רמי בר חמא סובר שמשחק בקוביא פסול מדאורייתא.

רב ששת לעומתו מקטין את גודל מעגל האסמכתא וסבור שמשחק בקוביא פסול משום יישובו של עולם.

מסקנה: רב ששת סובר שמשחק בקוביא פסול מדרבנן.

והנה הגענו למחלוקת התוספות בצורתה היסודית יותר כמחלוקת אמוראים: האם המשנה מדברת על פסולי דרבנן דווקא או שלא?

מוטיב מחלוקת זה חוזר לאורך כל הדוגמאות:

מלווה בריבית

רבא הוסיף את הלווה בריבית, כלומר מי שננשך על ידי המלווה. מה המשמעות של הוספת הלווה בריבית לפסולים לעיל?

נעיין ברש"י:

> לוה בריבית פסול לעדות – דקיי"ל (ב"מ דף עה ע"ב) המלוה והלוה עוברין בלא תעשה, וכיון דחימוד ממון מעבירו על דת הוה לי' כרשע דחמס דעובר נמי על לא תעשה מפני חימוד ממון.

"עוברין בלא תעשה", כלומר, הוספת הלווה משמעותה העמדת המלווה שהופיע במשנה כפסול דאורייתא. שכן אם לא נוסיף את הלווה, נוכל – כתוספות – להעמיד את המלווה דרבנן, כך שההלוואה והריבית נעשו לדעתו של הלווה גם כן.

מסקנה: הוספת הלווה למקרים במשנה לפי רבא, כמוה כצידוד ברמי בר חמא שסובר שהפסולים לאו דווקא דרבנן.

מפריחי יונים

חכמי בבל סבורים שמדובר ב'אי תקדם', כלומר, תחרות יונים, לעומת רבי חמא בר אושעיא שסבור שמדובר ב'ארא', כלומר, איסוף יוני השובך על ידי יונה אחרת. חכמי בבל שאומרים 'אי תקדם' סבורים שזה לא כמו משחק בקוביא, שכן פה זה 'תולה בדעת עצמו', ופה זה 'תולה בדעת יונו'. נביא את רש"י על העניין הזה:

"תנא תולה בדעת עצמו – דהויא אסמכתא והדר תנא דתולה בדעת יונו.

קים לי בנפשאי – ולא היתה ספיקא בידו וטעות הוא וכי אתני אדעתא דהוא נצח אתני ולא גמר ואקני אבל תולה בדעת יונו ספיקא הוא בידו אי נצח ואפ"ה אתני מספיקא הלכך גמר ומקני.

בנקשא תליא מילתא – שיש לו דפין של עץ מנקשין זו לזו והיונה שומעת קולן ומכרת שבעלה מזרזה וממהרת לעוף: ה"ג אנא ידענא בנקשא טפי."

כלומר, לפי רש"י יש להעמיד כל אחד מן המקרים (מפריחי יונים ומשחק בקוביא) כאסמכתא! שאם לא כן, מדוע נכתבו שני המקרים באותה משנה כאשר מדובר בתחרות יונים?! הרי כמשחק בקוביא כך מפריחי יונים. מסקנה: אחד מן המקרים – משחק בקוביא או מפריחי יונים – הוא אסמכתא, וממילא הוא מדאורייתא. כל זה אמור כאשר נפרש מפריחי יונים כתחרות יונים.

הצד של רב ששת שסובר הפוך כדי להימלט מכך שחייב להיות מקרה דאורייתא, יעמיד את מפריחי יונים אחרת. והנה, רבי חמא אכן אומר לנו שמדובר ב'ארא' שטעמו דרכי שלום בלבד.

מסקנה: לגבי מפריחי יונים יש מחלוקת האם מדובר בדאורייתא (או על כל פנים משחק בקוביא או מפריחי יונים) או דרבנן, וחזרנו למחלוקת התוספות.

סוחרי שביעית

לפי רבי שמעון, מדובר בעניים שהביאו פירות לסוחרים בכסף, ולכן סחרו בפירות שביעית, עברו על איסור דאורייתא וממילא נפסלו לעדות. כלומר, סוחרי שביעית פסולים מדאורייתא, שהרי עוברים על איסור תורה. הצד השני אומר שהאנסים משמע 'ארנונא', כלומר, הממשלה שגובה הרבה מיסים. בעקבות כך התיר רבי ינאי לצאת ולזרוע בשביעית, שהרי לפי רש"י:

"פוקו זרעו בשביעית – שביעית בזמן הזה דרבנן דבטלה קדושת הארץ."

ואם מדובר בשביעית דרבנן, ממילא גם סוחרי שביעית פסולים מדרבנן.

מסקנה: גם כאן, בסוחרי שביעית, ישנה מחלוקת האם המשנה מדברת על מקרים דרבנן דווקא או שלא.

אם נסכם נאמר שדברי התוספות עצמם הם מחלוקת אמוראים האם המשנה היא כולה דרבנן או לא. ראינו לאורך כל המקרים שאכן ניתן לפרש כך.

נשים לב למוטיב מעניין: בכל הדוגמאות שהגמרא דנה בהן בהמשך, המחלוקת היא בין אמוראי ארץ ישראל לאמוראי בבל.

משחק בקוביא - בבל: רמי בר חמא – דאורייתא. ארץ ישראל: רב ששת – דרבנן.

מלווה בריבית - בבל: רבא – דאורייתא. ארץ ישראל: סתם משנה – דרבנן.

מפריחי יונים - בבל: 'הכא תרגומא' – דאורייתא. ארץ ישראל: רבי חמא בר אושעיא – דרבנן.

סוחרי שביעית - בבל: רב יהודה – דאורייתא. ארץ ישראל: רבי ינאי – דרבנן.

כל חכמי ארץ ישראל סבורים שהמקרים שבמשנה דרבנן, וכל חכמי בבל סבורים שהמקרים במשנה יכולים להיות גם דאורייתא וגם דרבנן ללא הכרח בקביעות של דווקא דרבנן.

מה שהתחיל כבירור תמים של המקרים במשנה נתגלה לנו בסוף כמחלוקת גורפת בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל על עקביות המשנה.

איך מסיימים את המחלוקת הזאת? במפגש ביניהם. נביא את המעשה בגמרא עם תרגום מו"ר הרב עדין זצ"ל. (ראוי לציין שריש לקיש אומנם בר פלוגתא של רבי יוחנן בארץ ישראל, אבל בתחילה היה בבל ורק לאחר מכן עלה לארץ ישראל).

> ר' חייא בר זרנוקי ור' שמעון בן יהוצדק היו הולכים לעבר שנה בעסיא. פגש אותם ריש לקיש, נספח אליהם. אמר: אלך ואראה כיצד עושים הם מעשה, כלומר, כיצד נעשה ענין זה של עיבור השנה בפועל.
>
> ראה אדם אחד שחורש ושנת שביעית היתה. אמר להן: כהן וחורש, כלומר, ראו כהן זה שחורש בשנת השביעית! אמרו לו: יכול לומר אגיסטון (שכיר) אני בתוכו וכיון שאני שכירו של גוי ואני עובד בקרקע — מותר.
>
> שוב ראה אדם אחד שהיה זומר בכרמים אמר להן: כהן וזמר את הכרם בשביעית! אמרו לו: יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך, שאינו זומר את העצים לצורך עיבודם אלא לעשות בעין סל לאסוף בו את הזיתים שסוחטים בבית הבד, ודבר זה מותר אף בשנת השביעית. אמר להם: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות (לרמיה).
>
> ושואלים: הי [איזה דבר, איזה מעשה] אמר להם תחילה? אם תאמר כי את זו הראשונה אמר להם בתחילה כסדר הדברים כאן, שיאמרו גם כן במקרה זה אגיסטון אני בתוכו והרי תירוץ זה הוא טוב יותר מאשר לומר שהוא נזקק במקרה לזמורות. אלא זה המעשה בזומר אמר לו,

להם תחילה וחזר ואמר להו דבר זה. ושואלים: במה שונה כהן? מדוע סבר ריש לקיש שהאיש העושה זאת כהן הוא? ומשיבים: שהכוהנים חשודים על השביעית.

לעניין המעשה כיון שהרבה להם ריש לקיש בהערות, אמרו: טרודא [טרדן] הוא דין [זה] ורצו לסלקו מעליהם. כאשר הגיעו לשם, עלו לגג, ונטלו את הסולם מתחתיו שיישאר זמן בעליית הגג ולא יוכל להמשיך ללוותם.

בא ריש לקיש לפני ר' יוחנן, אמר לו: בני אדם החשודין על השביעית האם כשרין הם לעבר שנה? ששני החכמים שנשלחו לעיבור השנה נראים כמזלזלים בקדושת השביעית.

חזר ואמר בתשובה לדברי עצמו: אין זה קשה לי, כלומר, אפשר לסמוך עליהם כשם שהוא לענין אותם שלשה רועי בקר שאירע שהתאמתו דבריהם ועיברו את השנה, שיש לומר גם אז כי רבנן חכמים על חשבונם הם סומכים ולא על שלושה רועי הבקר הללו.

וחזר ריש לקיש ואמר: אין הדבר דומה, שכן שם חזרו ונמנו חכמים ועיברו אותה שנה ואילו כאן, במקרה זה, הלא קשר רשעים הוא, שאין אלה ראויים לכך, וקשר רשעים אינו מן המניין שאי אפשר למנותם, ואי אפשר לסמוך עליהם. אמר ר' יוחנן: דא עקא, זהו באמת קושי.

בקריאה ראשונה ישנה הרגשה כי זהו לא הסיפור המלא. כדי להשלים את התמונה נעיין בסוגיא המקבילה בירושלמי:[34]

בראשונה, כשהייתה המלכות אונסת הורי ר ינאי שיהו חורשין חרישה הראשונה. חד מומר לעכו"ם הוה איעבר בשמיטתא. חמתון רמיין קובעתיה, אמר לון: האסטו שרה מרדה שרא לכון מירמא קובעת! א"ר יעקב בר זבדי: קשייתה קומי רבי אבהו – לא כן אמר זעירא ורבי יוחנן בשם רבי ינאי רבי ירמיה, ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק נמנו בעליית בית נתזה בלוד על התורה. מניין אם אמר עובד כוכבים לישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה חוץ מע"א וגילוי עריות ושפיכות דמים יעבור ואל ייהרג. הדא דתימר בינו לבין עצמו אבל ברבים אפילו על מצוה קלה אל ישמע לו כגון פפוס וללייניוס אחיו שנתנו להן מים בכלי זכוכית צבועה ולא קיבלו מהן. אמר: לא אתכוין משמדתהון אלא מגבי ארנונין.

לסיפור זה ניתן לתת כמה פירושים. נסַפרוֹ בקצרה לפי דרך אחת:

משומד אחד עבר ליד שדה שמיטה. ראה שהיא מגודרת כדי שלא יוכל אף אחד לעבוד בה. אמר להם: עכשיו אתם מורדים ולא תעלו מס למלך? אספר לו על כך. רבי יעקב בר זבידי מציין שרבי אבהו הקשה

[34] תודה לרב יהושע שעזר לי בהבנת הסיפור

מלפניו, שהרי נמנו מספר חכמים וביניהם רבי שמעון בן יהוצדק בעליית בית נתזה על התורה והגיעו למסקנה שאין למות בעד מצוות התורה כל עוד זה לא אחת משלושת עבירות חמורות.

כעת ניתנת לנו תמונה מלאה על הסיפור. ריש לקיש יצא עם רבי שמעון בן יהוצדק לעבר שנה בעסיא. שם ראה, לשיטתו לפחות, כיצד חכמי ארץ ישראל מזלזלים בשביעית. חזרו לארץ ישראל ועלו לעליית הגג שבבית נתזה בלוד. ריש לקיש עלה בעקבותיהם. נוכל לדמיין לעצמנו את ההתרחשות שהייתה שם: החכמים שבארץ ישראל הגיעו למסקנה שאין להיהרג על עבירות שבתורה מלבד שלוש עבירות חמורות. ריש לקיש ניסה להקשות: והרי פפוס וללוינוס מתו בשעת השמד על דבר של מה בכך, והרי השעה שעת השמד היא! כהנים צריכים לעבוד בשביעית! צריך למות גם על השביעית!

סיימו לשבת החכמים. רבי שמעון בן יהוצדק ורבי חייא בר זרנוקי שכבר כעסו על ריש לקיש, מנעו ממנו לרדת מעליית הגג על ידי הסרת הסולם. ריש לקיש, לאחר שהצליח לרדת ניגש לרבי יוחנן (שהיה אף הוא בישיבת החכמים) וקבל על שני החכמים שזלזלו בשביעית.

תשובתו של רבי יוחנן מעניינת: "דא עקא". מה כוונתו? פירוש ראשון אומר שרבי יוחנן מסכים עם ריש לקיש, ואומר שהבעיה שמציג ריש לקיש אכן בעיה. כך פירש הרב עדין זצ"ל, כנזכר לעיל. אך רש"י אומר:

"דא עקא – שאתה קורא אותן רשעים."

כלומר רבי יוחנן משיב מלחמה נגד ריש לקיש ואומר שהצרה היא שריש לקיש קורא לחכמים 'רשעים'.

על כל פנים, אנו יכולים להבין את נקודת המחלוקת. המחלוקת תלויה בגישה לשביעית בזמן הזה. חכמי ארץ ישראל סוברים, לפי מה שלמדו בעליית בית נתזה, שיש לעבור על השביעית בזמן הזה. לעומתם ריש לקיש, שמגיע מבבל, יוצא נגדם בחריפות וסובר שיש למות על השביעית בזמן הזה. ניתן אולי לשער ולהגיד שאותה שעה עצמה הייתה מעין שעת השמד, מה שמסביר את הדיון עצמו, ומדוע 'נמנו על התורה' בעליית גג בלוד. ניתן ממש לדמיין את פולמוס השמיטה דאז: מצד אחד חכמי ארץ ישראל שסוברים שיש לעבור ולעבוד בשביעית, שאם לא כן יוכל משומד אחד להלשין לשלטון ולגרום להתמוטטות היישוב העברי. אותו משומד יכול להיות אפילו סתם פקיד שממונה מטעם השלטון על אנשי היישוב, ומחייב אותם לעבוד בשביל שיוכלו להמשיך להתקיים. מצד שני חכמי בבל שסוברים שיש למסור את הנפש על כך, ולא לעבוד בשמיטה. (ודי לחכימא ברמיזא).

סיכום

ראינו שמחלוקת התוספות בנוגע לעקביות המשנה היא למעשה מחלוקת אמוראים שמתפרשת לכל אורך הדוגמאות המובאות במשנה. שמנו לב גם לכל שהמחלוקת היא בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל. כדי לעמוד על נקודת המחלוקת ביניהם עיינו בסיפור שמתאר את המפגש ביניהם. הגענו למסקנה ששורש המחלוקת הוא בגישה לשמיטה. האם היא דרבנן (כמו כל הדוגמאות במשנה לדעת חכמי ארץ ישראל) או שמא יש בה בחינת 'שעת השמד' באותו הזמן של הסוגיא, ומדאורייתא יש למסור עליה את הנפש?

בהתאם ליחס כלפי השמיטה ישנו היחס לסוחר שביעית. האם יש לנהוג בו כרשע – כפי שכינה ריש לקיש את רבי שמעון בן יהוצדק ורבי חייא בר זרנוקי – ולפסול אותו מדאורייתא, או שמא נחשיב אותו פסול מדרבנן.

מחלוקת זו על השביעית, יש לה השלכות על עקביות המשנה – דרבנן או דאורייתא, ובכך למעשה אנו מגיעים לשורש המחלוקת. סברת התוספות מצדדת בחכמי ארץ ישראל (שביעית מדרבנן ולכן סוחר שביעית פסול דרבנן), וסברת רמי בר חמא מצדדת בחכמי בבל (יש לנהוג בסוחר שביעית כפסול דאורייתא).[35]

[35] הסברא ששורש המחלוקת בין בבל לארץ ישראל הוא בנוגע לשביעית היא מרחיקת לכת מעט, וניתן לפרש כדרך שפירשנו עד כה, ששביעית היא בין שאר הדוגמאות שעליהן חולקים האמוראים בנוגע להיותה דרבנן או דאורייתא בהתאם למחלוקת התוספות.

אסמכתא

יאיר מולר

במשנה במסכת סנהדרין מופיעה רשימה של פסולי עדות:

"המשחק בקוביא והמלווה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית...[36]"

בגמרא[37] על המשנה דנים למה המשחק בקוביא פסול לעדות. רמי בר חמא מציע שהסיבה היא שיש פה מקרה של 'אסמכתא'. אסמכתא היא הסכם שבנוי על תנאי מסוים שאינו הוגן, כך שברור שהמַתנה אינו מתכוון לקיים את ההסכם כי בטוח שהוא יקיים את הצד שלו, כך שלא ייצטרך לשלם את הקנס. רב ששת אומר שהמקרים שמופיעים במשנה אינם אסמכתא, והוא מציע שהמשחק בקוביא פסול מפני שאין לו מקצוע אחר ואינו עוסק ביישובו של עולם.

בעקבות הסוגיא הזו עולה השאלה מה נחשב אסמכתא להלכה?

כדי לענות על השאלה הזו צריך קודם להסתכל על כמה מקרים שהגמרא פסקה שהם אסמכתא.

במסכת בבא מציעא[38] הגמרא מדברת על מקרה ('חמרא דזולשפוט') שבו אדם שילם לשליח ללכת לקנות לו יין ביריד בזולשפוט ששם אותו יין יקר יותר בחצי מחיר מאשר בכל מקום אחר, והשליח שכח לקנות או לא הלך לשם בכלל. במקרה כזה השליח צריך לשלם לו לפי המחיר של היין בזולשפוט, אפילו אם זה יותר מכמה שקיבל בהתחלה. רב אשי אומר שהוא לא יצטרך לשלם יותר מהסכום המקורי מפני שיש פה מקרה של אסמכתא.

הגמרא מסבירה שהסיבה לכך שהמקרה הוא אסמכתא היא שגם אם הוא היה מנסה לקנות, לא בטוח שהיו מוכרים לו, לכן הדבר לא לחלוטין בידו.

---

[36] מסכת סנהדרין, פרק ג משנה ג

[37] בבלי סנהדרין, דף כד עמוד ע"ב

[38] דף ע"ג ע"ב

המשנה במסכת בבא מציעא[39] מתארת מקרה שבו אריס[40] אומר לבעל השדה, "אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא" (=אם לא אעבוד בשדה, אשלם לך על השדה שנפגע), והוא צריך לשלם כמחיר השדה במקרה שלא עבד אותה. בהמשך בגמרא מביאים מקרה שבו אדם אמר "אם אוביר ולא אעביד אשלם לך אלף זוז", וערך השדה הוא שליש מאלף זוז, והדין הוא שהאריס יצטרך לשלם רק את ערך השדה מפני שיש פה אסמכתא. הגמרא מנסה להבין למה המקרה במשנה הוא לא אסמכתא והמקרה בגמרא כן, ומסבירה שבמקרה השני הוא 'הגזים', וזה מה שהפך את המקרה ל'אסמכתא'. הוא לא האמין שהוא ייצטרך לשלם באמת אלף זוז, אלא התכוון לעבוד, אך משום מה הוא לא היה יכול.

מקרה נוסף שמופיע בבבא מציעא[41] הוא שאדם נותן עירבון לחברו ומַתנה שאם הוא חוזר בו – המקבל אינו צריך להחזיר, והמקבל מתנה שאם הוא יחזור בו, ישלם כפול. מקרה זה נפסק כאסמכתא.

במסכת בבא בתרא[42] מופיע מקרה ('המשליש את שטרו') שבו לאדם יש חוב שאת חלק הוא כבר פרע, והוא נותן את שטר החוב לאדם שלישי כדי שהמלווה לא יוכל לבקש את החוב המלא. אם מישהו נתן את השטר לאדם השלישי הוא התנה שאם הוא לא פורע את כל החוב עד תאריך מסוים, שיחזיר את השטר. במקרה זה ר' יוסי אומר שיחזיר ור' יהודה אומר שלא יחזיר.

אחרי שעברנו על כמה מקרים, אפשר להתחיל להבין מה נחשב 'אסמכתא'. רש"י[43] מסביר שמקרה ייחשב אסמכתא רק כאשר הדבר בידו, כלומר – הוא יודע בזמן ההבטחה שהוא יכול לקיים את ההבטחה (כמו במקרה של 'אוביר ולא אעביד' או 'המשליש את שטרו'). אבל כאשר הדבר לא בידו, כלומר – אין לו דרך לדעת בזמן ההבטחה אם הוא באמת יוכל לקיים אותה (כמו 'המשחק בקוביא', שאינו יכול לדעת אם ינצח או לא), לא ייחשב אסמכתא.

---

[39] דף קד ע"א

[40] אריס הוא חקלאי שאין לו קרקע משלו, והוא הולך לבעל שדה ואומר לו שהוא יעבוד בשבילו תמורת אחוזים מסוימים בשדה

[41] דף מח ע"ב

[42] דף קסח ע"א

[43] בבלי סנהדרין כד ע"ב, ד"ה "כל האי גוונא לאו אסמכתא היא"

התוספות[44] דוחה את פירושו של רש"י ומסביר שלא יכול להיות שזה הדבר שגורם למקרה להיות אסמכתא בגלל המקרה של 'חמרא דזולשפוט'. במקרה הזה הדבר לא היה לגמרי בידו, ובכל זאת המקרה נחשב אסמכתא. ר"ת מנסה להסביר שמקרה לא יכול להיחשב אסמכתא כאשר יש תנאי דו צדדי (כל אחד מַתְנה דבר אחר). אך גם הסבר לא מסתבר בגלל המקרה של האדם שנותן עירבון – מקרה שנחשב אסמכתא אף על פי ששניהם התנו תנאי. לכן התוספות מביא שני תנאים שדי באחד מהם כדי שהמקרה ייחשב אסמכתא:

1. מקרה שבו הדבר לא לחלוטין בידו אלא גם תלוי באנשים אחרים (כמו במקרה של 'חמרא דזולשפוט' – יכול להיות שהוא לא ימצא אדם שימכור לו יין).

2. מקרה שבו הדבר בידו, אבל הוא 'מגזים' בהתחייבות שלו אם לא יקיים את ההבטחה (כמו במקרה 'אוביר ולא אעביד' – הדבר תלוי רק בו – אם יעבוד את השדה או לא, והוא הבטיח לשלם הרבה יותר משווי השדה).

אבל מקרה שבו הדבר תלוי לחלוטין במזל (כמו המשחק בקוביא) לא ייחשב אסמכתא.

הרמב"ם[45] מגדיר מקרה כ'אסמכתא' בצורה אחרת. הוא מסתכל על מועד הקניין. למשל אדם שלווה כסף מחברו, נתן לו את שדהו כעירבון, והתנה שאם לא יחזיר את הכסף השדה יעבור לרשות המלווה – מקרה כזה הוא אסמכתא. אבל אם הוא התנה שאם לא יחזיר את הכסף, השדה של המלווה כבר מעכשיו – אין פה אסמכתא. מקרה לא נחשב אסמכתא רק אם ההתחייבות היא מיידית, אך בכל מקום שבו האדם מתחייב לעתיד המקרה כן ייחשב אסמכתא.

[44] שם

[45] משנה תורה לרמב"ם, ספר קניין, הלכות מכירה יא,ב; ספר משפטים, הלכות מלווה ולווה, ו,ד

מפריחי יונים
הלל שיר ואוריה חורש

המשנה במסכת סנהדרין (כד ע"ב) אומרת שמפריחי יונים פסולים לעדות, והגמרא (כה ע"ב) דנה בשאלה במי בדיוק מדובר: סתמא דגמרא מסבירה שמדובר בתחרות בין שתי יונים, כאשר בעל היונה שניצחה זוכה בכספו של המפסיד, ור' חמא בר הושעיא מפרש שמדובר ב'ארא' – גזילת יונים של אחרים (נחלקו המפרשים באופן הגזילה). הגמרא מבארת שר' חמא בר הושעיא סובר שגם תחרות יונים פוסלת לעדות משום שהיא מעין משחק בקוביא, ואילו לפי הסתמא דגמרא ארא לא פוסל לעדות.

בהמשך הגמרא מובאת ברייתא: "ומפריחי יונים – אלו שממרין (גרסת הרי"ף: ממירין) את היונים. ולא יונים בלבד אמרו אלא אפילו בהמה חיה ועוף (גרסת הרא"ש: שרץ). ואימתי חזרתן – משישברו את פגמיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו במדבר נמי לא עבדי". מברייתא זו עולה אפשרות שלישית לפירוש 'מפריחי יונים' – מלחמה בין היונים, וכפרש"י: "שממרים את היונים – מרגיזים אותן זה על זה להלחם." (יש שפירשו את 'ממרין' אחרת, לדוגמה המאירי והרב עדין.)

סיכום שלוש האפשרויות:

א. אי תקדמיה יונך ליון – תחרות בין יונים, שהבעלים ממריצים אותן בנקישה במקלות, והמנצח מקבל כסף מהמפסיד.
ב. ארא – גזל של יוני אחרים.*
ג. ממרין את היונים – רש"י והנימוקי יוסף: "מרגיזין אותן זה על זה להילחם" (לנפקא מינה השיטה הזו היא כמו הראשונה).

אפשרויות הוכחה מהגמרא לאחת השיטות:

הברייתא כותבת שחזרתן בתשובה של מפריחי היונים כרוכה בשני תנאים: שבירת פגמיהן, ושאפילו במדבר לא יפריחו יונים. הפגמים שמדובר עליהם, לשיטת רש"י והנימוקי יוסף, הם המקלות שמשתמשים בהם לזירוז היונים בתחרות (**מכאן הוכחה שמדובר בתחרות**), ולשיטת הר"ח וערוך השולחן, מדובר בכלוב שבו משתמשים כדי לתפוס את היונים ב'ארא' (**הוכחה שמדובר בארא**). אפשרות הוכחה נוספת היא שבכל המקרים שמובאים בברייתא, כדי לחזור בתשובה צריך להימנע מהמעשה אפילו במקרים שבהם הוא מותר, כמו ב'אפילו במדבר', וההבדל בין המדבר למקום יישוב

הוא שבמדבר אין יונים אחרות שאפשר לגזול, כלומר ארא במדבר הוא לא בעייתי, מכאן הברייתא מדברת על ארא.

נראה שהברייתא סותרת את עצמה לשיטת רש"י, ומביאה הוכחה ברורה לפי פירוש ר"ח, אולם רש"י מסביר שדרכי החזרה שבברייתא הן הוספות של הגמרא, ונאמרו לשיטת מי שסובר כך, כלומר הוכחות אלו אינן הוכחות.

במסכת ראש השנה (כב ע"א) מובאת משנה דומה למשנתנו, ובה רש"י, ר' עובדיה מברטנורא והתפארת שלמה מפרשים שמפריחי יונים הם אנשים שמקיימים מירוץ יונים. גם המשנה בשבועות (מה ע"ב) מביאה את ארבעת סוגי הפעולות המובאים במשנה (משחק בקוביא, מלווה בריבית, מפריחי יונים, סוחרי שביעית), וגם שם הרב קהתי מפרש שמדובר במירוץ. מאידך גיסא, הרמב"ם בפירושו למשנתנו סובר כרב חמא בר הושעיא.

לכאורה נראה שכל המפרשים פוסקים כאחת השיטות, ולא ברורה שיטתם.

<u>פסיקה</u>

הרמב"ם (הלכות עדות פרק י) והשו"ע (חו"מ סימן לד) כותבים בהלכות עדות: "וכן מפריחי יונים ביישוב פסולין, מפני שחזקתן שגוזלים יונים של אחרים בחנם... וכן משחק בקוביא... ולא בקוביא בלבד אמרו, אלא אפילו משחקים בקליפי אגוזים וקליפי רימונים. וכן לא יונים בלבד אמרו, אלא אפילו המשחקי בבהמה, חיה ועוף, ואומר כל הקודם את חברו או כל הנוצח את חבירו, יטול בעליו את שניהן..."

לכאורה משמע מהרישא שמפריחי יונים זה ארא, ואילו מהסיפא משמע שמפריחי יונים זו תחרות. תירצו הרדב"ז והכסף משנה שהרמב"ם סובר כרב חמא בר הושעיא, שמפריחי יונים זה ארא, והוא פוסל גם את המירוץ משום משחק בקוביא – כמו שהובא בגמרא לשיטת רב חמא בר הושעיא.

ערוך השולחן (שם) פוסק גם הוא ששניהם פוסלים לעדות, אולם מהכיוון ההפוך. הוא מסביר שמפריחי יונים זה מירוץ, "וכ"ש מי שמלמד את יוניו שיגזלו יונים של אחרים, דזהו גזל גמור."

יישובו של עולם
שלום יוסלסון ויצחק אפשטיין

במסכת סנהדרין דף כד ע"ב מובא שהמשחק בקוביא פסול לעדות, ובגמרא הביאו שתי שיטות בטעם הדבר; הראשונה – פסול משום שעושה אסמכתא (רמי בר חמא), והשנייה – פסול משום יישובו של עולם (רב ששת).

הגמרא עצמה אינה מבארת מהו "יישובו של עולם", ולכן העמקנו בנושא ומצאנו במאירי שלוש נקודות שפוסלות את האדם לעדות משום יישובו של עולם:

- "אינו יודע בטיב במשא ומתן" – המשחק בקוביא מרוויח את הכסף בצורה שונה, ולכן הוא אינו מבין במשא ומתן. אפשר גם להבין שבמשחק של הקוביא רק צד אחד מנצח ומקבל את הרווח אבל במשא ומתן המטרה היא ששני הצדדים ירוויחו, ולכן הוא אינו מבין במשא ומתן ולא יכול להעיד בתחום הזה.
- "כמו שרגילים לשקר באומנות שלהם" – במשחק קוביא אדם מתרגל לשקר, הגבולות בין אמת לשקר מיטשטשים, ואז גם בדברים שאינם הימורים הוא עלול לשקר, למשל – בעדות.
- "אינם מכירים בטורח וצרות של בני אדם" – הוא מרוויח את כספו בקלות ולא מבין את הערך שיש בכסף, והוא לא אמין משום שהוא אינו מתחשב במאמץ ולא ייזהר להגיד את האמת המוחלטת, ולכן לא ניתן לסמוך על העדות שלו.

נסכם את מה שהבנו עד כה: אם כל הנקודות האלו הופכות את האדם למישהו שאינו עוסק ביישובו של עולם, משמע שאדם שעוסק ביישובו של עולם הוא אדם אמין, אדם שמבין במשא ומתן ומבין ללב חבריו.

בנוסף לכך, הרמב"ם כותב בהלכות עדות (פרק י, הלכה ד):

"וכן משחק בקוביא, והוא שלא תהיה לא אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק בישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא, שהוא אבק גזל... והוא שלא תהיה לו אומנות אלא שחוק זה הרי הוא פסול."

הרמב"ם אומר שמי שהפרנסה שלו מגיעה מהמשחק בקוביא אינו עוסק ביישובו של עולם, וזה נחשב 'אבק גזל' ולכן הוא פסול לעדות.

מדבריו עולה שמי שמשחק בקוביא, אך אין זו הפרנסה שלו – נחשב עוסק ביישוב של עולם. אפשר ללמוד מכך שיישובו של עולם הוא עבודה שמועילה לעולם, זאת לעומת הימורים שאינם מועילים לאף אחד חוץ מלעצמו.

במקום אחר (הלכות גזלה ואבדה פרק ו, הלכה יא) הרמב"ם כותב: "והמשחק בקוביא עם הגוי, אין בו איסור גזל, אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים, שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה וביישובו של עולם."

הרמב"ם אוסר גם משחק עם הגוי, אף על פי שאין איסור גזל, משום שלדעתו צריך אדם לעסוק בחייו **ביישובו של עולם** ובדברי חוכמה. משחק בקוביא עוסק דברים בטלים שאין ראוי לאדם לעסוק בהם. לפיכך עולה מדבריו שיישובו של עולם אינו דברי חוכמה אבל גם אינו דבר בטל, משמע: עבודה שמועילה לעושה ולאחרים (דומה למה שהבנו בהלכות עדות).

לסיכום, למדנו שאדם שעוסק ביישובו של עולם הוא אדם שמבין ועוסק במשא ומתן, אמין, מבין את הקושי שבעבודה ומועיל לאחרים בעבודתו (מאירי, רמב"ם). יישובו של עולם הוא עבודה שמועילה לסביבה ומעורבת עם הבריות.

האם מותר להמר? באילו סיטואציות?

ארי סנדרס

במסכת סנהדרין ישנה סוגיא העוסקת בפסולו לעדות של המשחק בקוביא. לפי דברי הפרשנים, נראה שנפסק שמשחק בקוביא (מהמר) פסול לעדות משום 'יישובו של עולם'. מבהירים הפרשנים: מי שאין לו עבודה אחרת, שמכלה את כל זמנו בדברים בטלים במקום בדברי תורה או פרנסה – אינו עוסק ביישובו של עולם.

במאמר הזה נתמקד בשני נושאים:

1. האם מותר לשחק משחק הימורים מבוסס קלפים? ובקזינו? ואם הבעלים יהודי?
2. האם מותר להשתתף בהגרלות של מפעל הפיס?

נתחיל בשאלה הראשונה. הובהר בגמרא שאכן מי שפסול לעדות משום משחק בקוביא, פסול משום יישובו של עולם – משמע שכל מי שעוסק ביישובו של עולם, יכול להמר! זוהי דעת הרא"ש והרי"ף. הרא"ש כתב: "ולקמן פסקינן כר' יהודה", ור' יהודה הוא שאמר את טעם יישובו של עולם במשנה. הרי"ף הביא רק את דעת רב ששת שאומר שהמשחק בקוביא פסול משום יישובו של עולם. משמע שלפי הרי"ף אם עוסקים ביישובו של עולם – מותר להמר!

זוהי גם דעת הרמ"א, שבני אשכנז פוסקים כדבריו בכול. דעת הרמ"א תקפה לאשכנזים בכל הסוגיות שיוזכרו במאמר הזה: משחק קלפים וקניית כרטיסי הגרלה (ייתכן שגם הימורים על תחריות ספורט, אבל כאן לא נעסוק בכך). הרמ"א כתב במפורש: "ואין פסול אלא מי שאין לו אומנות אלא הוא. ואם שיחק באמנה אם חייב לשלם".

האם לבני אשכנז מותר לשחק בקוביא עם אדם שלא בטוח שישלם? האם לבני אשכנז מותר לשחק על סכום כסף גדול עם אדם שאין אצלו בנמצא סכום כזה? התשובה לפי פשט דברי הרמ"א היא שלא. ועוד נראה שמשחק בקזינו עדיף על משחק סתם, כי בקזינו אדם שמנצח מקבל את הכסף בוודאות מהקזינו, לצ'יפים שהוא זוכה בהם יש ערך. לפי הרמ"א משחק בקזינו יהיה מותר גם אם בעלי הקזינו יהודי, אך לא כך היא שיטת השולחן ערוך והרמב"ם. לשיטת הרמב"ם, משחק בקוביא הוא אבק גזל, משמע שמותר לשחק עם גוי אך לא עם היהודי, ולכן אדם שיש לו אומנות אחרת אבל הוא רוצה לשחק, צריך ללכת לקזינו שבעליו אינו יהודי, ולהקפיד לא לשחק נגד אף אדם אחר, אלא רק נגד הקזינו, שמא ישחק נגד יהודי – דבר שאסור לפי הרמב"ם. לפי השולחן ערוך, מי ש'אוכל מן הקוביא' – אסור. מה זה אוכל מן הקוביא? לפי הסמ"ע, שזוהי פרנסתו, גם אם היא חלקית. אבל אדם

שמתפרנס מדברים אחרים ומשחק בקוביא להנאתו – אינו נפסל לעדות. וכל זה רק כשעושים תנאי בהתחלה שמי שמנצח אכן לוקח את הכסף.

למסקנה: לאשכנזים – כל עוד עוסק ביישובו של עולם, מותר הכול. לספרדים – עוסק ביישובו של עולם, ומשחק בלי כסף, כלומר שכל מה שמשחקים עליו בסוף חוזר לבעלים המקוריים – מותר.

הימורים על כסף עם גוי – משום גזל מותר, אך משום יישובו של עולם אסור. עוסק ביישובו של עולם ומשחק עם יהודי על כסף – הרא"ש והרי"ף מתירים, והשולחן ערוך מתיר בסכומים קטנים בלבד. בשיטת הרמב"ם נחלקו נושאי הכלים: המגיד משנה מתיר, הכסף משנה אוסר.

לגבי קניית כרטיסי לוטו ישנה מחלוקת בין הרב עובדיה יוסף זצ"ל והרב אברהם שפירא זצ"ל. נדגיש כי המחלוקת רלוונטית לספרדים – לאשכנזים מותר, משום שהם "יוצאים ביד רמ"א".

הרב עובדיה אומר: כשאדם קונה כרטיס הגרלה הוא עושה זאת על דעת שינצח וירוויח סכום גדול, הוא לא ממש מקנה את הכסף, ואז הזוכה בהגרלה גוזל למעשה את כספו!

ואילו לדעת ר' אברהם שפירא, אדם שקונה כרטיס הגרלה יודע שהכסף עובר למפעל הפיס, ואם כרטיס ההגרלה שהוא קנה ממפעל הפיס יזכה – הוא יקבל סכום גדול. לפי הרב שפירא, אדם שקונה כרטיס הגרלה רואה בזה מעין השקעה כי הסכום שהוא שילם עשוי להביא לו רווח עצום, אך יכול להיות גם שלא.

לענ"ד שיטתו של ר' אברהם שפירא נבונה יותר משום שאדם שקונה כרטיס לוטו, דומה לאדם שקונה מניה. הוא יכול למכור את כרטיס הלוטו שלו ואת כל הרווח הפוטנציאלי שלו, ולכן זה מותר.

למסקנה: רכישת כרטיס לוטו מותרת לאשכנזים לכל דעות, ולספרדים – מחלוקת, והמקל יש לו על מי לסמוך.

האם מותר להשתתף בהגרלות מפעל הפיס?

נוה משלוף וידידיה אלטשולר

במסכת סנהדרין בדף כ"ד ע"ב מוצגת המחלוקת של רב ששת ורמי בר חמא בנושא משחק בקוביא (הימורים). האמוראים עוסקים בסיבה לפסול העדות של מי שמשחק בקוביא:

רב ששת אומר: אדם שמשחק בקוביא פסול לעדות משום 'יישובו של עולם', וכוונת דבריו היא שיהודי צריך לעסוק בחייו בדברי תורה ובדברי פרנסה.

רמי בר חמא אומר: אדם שמשחק בקוביא פסול לעדות משום שכשהוא מהמר הוא סומך על כך שינצח ('אסמכתא'), ולכן הוא לכאורה לא ויתר על הכסף, וכך יש בכסף משום גזל.

במחלוקת הזו יש נפקא מינה: האם אכן מותר לשחק בקוביא?

לפי רב ששת **מותר לשחק בקוביא**, אבל בתנאי שאין זה העיסוק היחיד של האדם, ושהוא עוסק גם בענייני פרנסה, לימוד תורה וכדומה.

לפי רמי בר חמא **אסור לשחק בקוביא**, בניגוד לרב ששת. לשיטתו משחק בקוביא נחשב גזל, גם אם האדם עוסק בדברים אחרים.

בדומה למחלוקת זו קיימת מחלוקת בין השו"ע לרמ"א.

שולחן ערוך, חושן משפט, הלכות גזילה סימן ש"ע ס"ב:

"המשחקים בקוביא כיצד? אלו שמשחקים בעצים או בצרורות או בעצמות ועושים תנאי ביניהם שכל הנוצח את חבירו באותו שחוק יקח כך כך... וכל כיוצא בדברים אלו *הכל אסור וגזל מדבריהם!*"

השולחן ערוך פוסק כמו רמי בר חמא: **לשחק בקוביא זהו גזל גמור**!

הרמ"א:

"אבל אם יש לו אומנות אחרת, אפילו משחק עם ישראל אינו פסול. וכבר פשט המנהג כסברא האחרונה לשחוק בקוביא, *ואין פסול אלא מי שאין לו אומנות אלא הוא*, ואם שחק ממנו באמנה אם חייב לשלם."

הרמ"א פוסק כדעתו של רב ששת: **משחק בקוביא פסול לעדות, אלא אם יש לו אומנות אחרת.**

נעבור לימינו:

האם מותר מן הדין להשתתף בקניית כרטיסי הגרלה של מפעל הפיס?

הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר חלק ז, חושן משפט סימן ו:

"הרמב"ם [הל' עדות יב, ד] ומרן השו"ע [סימן שע שם] כתבו בהדיא 'והוא שאין לו אומנות אלא הוא', אך זהו רק לענין לפוסלו לעדות, אבל לענין איסור גזל מדבריהם מטעם אסמכתא, גם כשיש לו אומנות אחרת, איסורא מיהא איכא, וכמפורש בדבריהם. והרי אפילו להפוסקים הלכה כרב ששת דכל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא, כתב הריב"ש (סי' תלב), שעל כל פנים העושה כן הוא משוקץ ומתועב, ומכוער הדבר, כי רבים חללים הפיל ועצומים כל הרוגיו."

הרב עובדיה מביא את הריב"ש שאומר שגם לפי מי שסובר כרב ששת, מי שמהמר וכיוצא בזה – הדבר משוקץ ומתועב.

"וגם למפעל הפיס יש רבים שקונים כרטיסים רבים, כמעט בכל דמי משכורתם, בחושבם אולי מספר אחד מהם ירוויח, ולבסוף יוצאים בשן ועין, ומפסידים ממונם ורכושם. ואם כי הרמ"א כתב שפשט המנהג לשחוק בקוביא, וחלק על מרן השולחן ערוך, אנן בדידן קבלנו עלינו הוראות מרן בין להקל בין להחמיר. וכמו שקראו עליו "לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו" (בראשית מא, יח). (שו"ת חיים ביד סי' קח) ואף על פי שהאשכנזים שקבלו עליהם דעת הרמ"א, יכולים לסמוך עליו בנידון דידן, שהרי התיר אפילו שחוק בקוביא, ובני אשכנז יוצאים ביד רמ"א. מכל מקום לדידן שומר נפשו ירחק מהם, כיון שאנו קבלנו הוראות מרן שאוסר שחוק בקוביא ועניני גורל, וכמו שכתב ביורה דעה (סי' ריז סמ"ח). מסקנא דדינא שהספרדים ועדות המזרח אסור להם להשתתף בקניית כרטיסי מפעל הפיס, ואף לאשכנזים יש לאסור בזה. ושומע לנו ישכון בטח."

מסקנת הרב עובדיה: ספרדים מחויבים לשולחן ערוך שלשיטתו אסור להשתתף בהגרלות מסוג מפעל הפיס.

אשכנזים יכולים ללכת לפי הרמ"א, אך גם להם יש לאסור בזה כדי שלא יגיעו לכך שהם מהמרים על כספם ומפסידים הכול.

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא, "רכישת כרטיסי פיס", תחומין ה (התשמ"ה), עמ' 301:

"אבל בהגרלות כגון מפעל הפיס שהכסף משולם לסוכנות המפעל, הקונה יודע בבירור שכסף זה לא יוחזר אליו, אלא הסוכן יעבירו לסוכנות המקומית ויושם בבנק, ואח"כ יעבירו ללשכה הראשית, ואין לקונה כל ציפייה שכסף זה יוחזר אליו, אלא המפעל ודאי זוכה בהם

לחלוטין. וע"כ אין חשש שמא לא התכוון להקנות את הכסף לחלוטין. אלא יש בליבו תקווה שבסופו של דבר לאחר כמה ימים, זה (כסף הקנייה) יגרום לו רווח כפול ומכופל, משום שהמספר שלו יזכה בסכום גדול. תקווה כזו יש לכל משקיע בעסק, שמקווה להרוויח מההשקעה שהשקיע, אבל אם תקוותו נכזבת אין בזה כדי לעשות את ההשקעה לגזל. וזה גם לא בכלל חומד ממון חבירו. וסברא נוספת, כיוון שהנהלת מפעל הפיס מוכרת תעודות הגרלה, והתמורה היא עצמה שווה כסף, ויש לה ערך, כי ניתן למכרה לאחרים, וגם ספרדי יכול למוכרה לאשכנזי, שלדעת הכל אין זה בשבילו משחק של קוביא אסורה, אין זה דומה למה שהמחבר אוסר משום קוביא."

הרב שפירא פוסק: בהגרלות של מפעל הפיס הקונה כרטיס יודע שהכסף לא יחזור אליו, ולכן המפעל הוא שזכה בכסף. התקווה של הקונה היא תקווה שיש בכל משקיע, ואם אינו זוכה אין פה גזל.

לסיכום, נראה שלא כדאי להשתתף בהגרלות כמו מפעל הפיס.

פסיקת הרמב"ם בדין מפריחי יונים

הראל מינס ויאיר שיפריס

אומרת המשנה במסכת סנהדרין פרק ג משנה ג: "ואלו הן הפסולין, המשחק בקוביא, והמלוה ברבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית."

מפרשת הגמרא בדף כה ע"א:

ומפריחי יונים: מאי (מה הם) **מפריחי יונים? הכא תרגומה:** (כך תרגומו) **אי תקדמיה יונך ליון** (אם תקדים היונה שלך ליונתי). **רבי חמא בר אושעיא אמר: ארא*. מאן דאמר אי תקדמיה יונך ליון** (מי שאמר אם תקדים יונתך ליונתי) **מ"ט** (מה הטעם) **לא אמר ארא? אמר לך: ארא מפני דרכי שלום בעלמא. ומאן דאמר ארא** (ומי שאמר ארא) **מאי טעמא לא אמר אי תקדמיה יונך ליון** (מה הטעם שלא אמר אם תקדים יונתך ליונתי)**? אמר לך: היינו משחק בקוביא** (אמר לך: זה דומה למשחק בקוביא).

במשנה נאמר כי מפריחי יונים פסולים לעדות. בגמרא מפרשים כי מפריחי יונים – "אי תקדמיה יונך ליון", כלומר התערבות בין אנשים שמי שיונתו מגיעה ראשונה הוא המנצח בהתערבות והוא מקבל את הכסף.

*רבי חמא בר אושעיא חולק, ולדעתו מפריחי יונים פירושו "ארא". רש"י מפרש כי ארא הוא אדם שמלומד בהבאת יונים ממקומן לבית בעלים, ויש בכך גזל.

רבינו חננאל אומר שארא פירושו אדם שקושר חוט ארוך ליונה ונותן לה לעוף, והיא צווחת וקוראת לכל היונים, וברגע שהן מתאספות הוא לוכד אותן ברשת בקלות.

מי שאמר שמפריחי יונים פירושו תחרות יונים, מדוע לא אמר ארא? – עונה הגמרא: משום שהוא סובר שאיסור ארא הוא רק משום דרכי שלום, כלומר שלא תהיה יריבות בין השכנים.

ומי שאמר ארא, מדוע לא אמר תחרות בין יונים? – משום שלפי דעתו תחרות יונים היא כמו משחק בקוביא (התערבות בין אנשים על כסף), ולא היו מזכירים זאת במשנה פעמיים.

הרמב"ם במשנה תורה, שופטים, הלכות עדות פרק י הלכה ד:

"וכן מפריחי יונים ביישוב פוסלים מפני שחזקתן שגוזלים יונים של אחרים בחינם, וכן סוחרי שביעית והם בני אדם שיושבין בטלים, וכיון שבאה שביעית פושטים ידיהן ומתחילין לישא וליתן בפירות שחזקת אלו שהן אוספים פירות שביעית ועושין בהם סחורה, וכן משחק

בקוביא והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק ביישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל, ולא בקוביא בלבד אלא אפילו משחקים בקליפי אגוזים וקליפי רימונים, וכן לא יונים בלבד אמרו אלא אפילו המשחקים בבהמה חיה ועוף ואומר כל הקודם את חבירו או כל הנוצח את חבירו יטול בעליו את שניהן וכן כל כיוצא בשחוק זה, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא שחוק זה הרי הוא פסול, וכל אלו פסולין מדבריהם."

הרמב"ם אומר שמפריחי יונים ביישוב פסולים, אבל סתם כך במדבר – מותרים, מכיוון שזה לא גזל של אחרים. וכן לגבי סוחרי שביעית שיושבין בטלים וברגע שבאה שמיטה הם מתחילין לסחור בפירות שביעית. וכמו כן משחק בקוביא שאין לו אומנות והוא מתבטל ולא עוסק ביישובו של עולם, כך שהוא מתפרנס רק ממשחק בקוביא. וכן מוסיף הרמב"ם שאפילו מי שמשחק בקליפות של אגוזים ורימונים ואינו מתעסק ביישובו של עולם – פסול לעדות. ועוד אומר הרמב"ם שלא רק מי שמשחק ביונים, אלא גם מי שמשחק בבהמה ועוף ועושה בהם התערבות ותחרות – כל אלו פסולים לעדות אם אין לו אומנות אלא זו.

כסף משנה הלכות עדות פרק י הלכה ד:

"וכן מפריחי יונים וכו'. משנה פ' זה בורר (דף כ"ד:) דמני גבי פסולין מפריחי יונים וטעמייהו משום גזל אבל במדבר שרי וזהו שכתב רבינו ביישוב. ודע ששם (דף כ"ה) אמרו מאי מפריחי יונים הכא תרגימו אי תקדמיה יונך ליון (אתן לך כך וכל) ר' חמא בר אושעיא אמר ארא (כלומר מלומד להביא יונים ממקומם לבית בעלים על כרחן) מאן דאמר אי תקדמיה יונך ליון מאי טעמא לא אמר ארא לך ארא מפני דרכי שלום בעלמא ומ"ד ארא מאי טעמא לא אמר אי תקדמיה יונך ליון אמר לך היינו משחק בקוביא. **ומעתה כיון שכתב רבינו מפריחי יונים ביישוב משמע דסבירא ליה דארא פסול!** ויש לתמוה שהרי בסוף פרק זה כתב וכן לא יונים בלבד אמרו וכו' אלמא דס"ל כמ"ד אי תקדמיה יונך ליון וא"כ היאך פסל ארא דהא מדקאמר משום דרכי שלום בעלמא הוא משמע דלא מיפסיל? **וי"ל דס"ל דהיינו ארא וכמו שכתב כאן <u>וכיון דארא פסול כל שכן אי תקדמיה יונך ליון</u> ומשום פיסולא אי תקדמיה יונך ליון הוי משום משחק בקוביא** כמו שאמרו בגמרא סמכו למשחק בקוביא וכתבו בסוף פרק זה ואף על פי שהלשון דחוק קצת שכתב ולא יונים בלבד אמרו דמשמע שהזכיר כבר למעלה יונים בההוא גוונא דאי תקדמיה יונך ליון יש לומר שתפס לשון הברייתא ולא קאי למה שהזכיר כך נ"ל."

הכסף משנה מפרש שהרמב"ם אומר שמפריחי יונים משני הסוגים פסולים לעדות – גם ארא וגם 'אי תקדמיה יונך ליון'. הרמב"ם אומר שמפריחי יונים הוא ארא, ומי שעושה את זה ביישוב פסול, אך

במדבר אין זה גזל מאחרים, ואי תקדמיה יונך ליון הוא כמו משחק בקוביא, ולא רק יונים, אלא גם בשאר בעלי חיים, אך פסולים לעדות רק כאשר אין להם אומנות אלא הוא, כמו משחק בקוביא.

פלגינן בדיבורא
סיני אברמוביץ ועיוני בר יוסף

במסכת סנהדרין דף כה ע"א מתואר המקרה של בר ביניתוס: העידו בבר ביניתוס שני עדים: אחד אמר שהוא ראה אותו מלווה בריבית, ואחד אמר שבר ביניתוס הלווה לו בריבית.

כתוצאה מכך רבא פסל את בר ביניתוס לעדות.

שואלת הגמרא: איך ייתכן שרבא פסל את בר ביניתוס על פי דברי שני העדים האלה?! הרי לדעתו גם הלווה בריבית פסול לעדות?

הגמרא עונה שלפי רבא אדם לא יכול להעיד על עצמו, ולכן אין מקבלים את העדות שלו שהוא עצמו לווה בריבית.

המהלך הזה מעלה שאלה גדולה יותר: אם אתה לא מקבל את העדות שלו שהוא לווה, איך אתה יכול לקבל את העדות שלו שהֶלוו לו?

ההסבר המקובל נמצא בדף ט ע"ב. מתואר שם מקרה של אדם שהעיד שאדם אחר רבעו לרצונו.

אם הוא צודק, צריך להרוג אותו. אבל לפי דעת רבא, מקבלים את העדות שלו שאותו אדם רבע אותו, אבל לא את העדות שהיה הדבר לרצונו, כי 'אין אדם משים עצמו רשע'. רבא מסביר ש"פלגינן בדיבורא" – מקבלים חצי מהעדות שלו, אבל לא את החצי השני. ועולה כאן השאלה: איך אפשר לעשות דבר כזה? הרי זאת אותה עדות! אך נראה שהגמרא מקבלת את ההסבר הזה בלי שאלות.

הרמב"ם בהלכות עדות פסק שאין מקבלים עדות של אדם על עצמו, ובהלכות סנהדרין הסביר את הסיבה לכך: "שמא מן העמלין מרי הנפש הוא המחבים למות שתוקעין חרבות בבטנם ומשליכין עצמם מעל הגגות, כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג". כלומר, יש חשש שאדם בעל נטיות אובדניות יפליל עצמו בכוונה כדי שיהרגו אותו. נראה שפוסקים רבים אחרים מסכימים עם הרמב"ם בכך.

נראה שהם מסכימים עם דעתו של רבא, אך הסיבה לכך לא התבררה לנו.

הרב סולובייצ'יק מציע שלוש אפשרויות איך לפרש את המחלוקת בין רב יוסף (שלדעתו לא מקבלים את העדות בכלל) לרבא:

האפשרות הראשונה היא שהמחלוקות היא בשאלה האם העדות של הנרבע היא עדות אחת או שתי עדויות נפרדות: רב יוסף חושב שמדובר בעדות אחת, ומכיוון שהיא פוסלת את עצמה היא נפסלת. רבא סובר שמדובר בשתי עדויות נפרדות ולכן אפשר לקבל אחת ולפסול את השנייה.

האפשרות השנייה היא ששניהם מסכימים שמדובר בעדות אחת, אבל רב יוסף חושב שבמקרה הזה חל דין עדות שחלק ממנה נפסל ולכן כולה נפסלת, ורבא חושב שבמקרה הזה הדין אינו חל מכיוון שמה שהוא אמר על עצמו בכלל אינו נחשב כחלק מהעדות, ואדם אינו יכול להעיד על עצמו.

האפשרות השלישית היא ששניהם מסכימים שמדובר בשתי עדויות נפרדות, אבל לפי רב יוסף אי אפשר להאמין לו, כי הוא אמר שהוא רשע ו'אין אדם משים עצמו רשע', ולפי רבא אתה לא יכול להתייחס בכלל לעדות שלו שעשה זאת לרצונו, ולכן אתה לא יכול להשתמש בזה כדי להגיד משהו על העדות שלו על הרובע.

לעניות דעתנו רבא הבין שזה לא הגיוני, ולכן נראה שהוא לא באמת התכוון שאפשר לחלק עדות שמישהו אמר, ונראה שיש לו סיבה נוספת שלא כתובה בגמרא.

לדעתנו רבא יודע שהמלווה באמת הלווה בריבית כי יש לו עד נוסף שמאשר את זה. הוא יודע שאם הוא לא יקבל את העדות של הלווה, הוא לא יוכל להרשיע את המלווה משום שצריך שני עדים. לכן רבא עושה "טריק": הוא מקבל את העדות של הלווה על כך שהמלווה הלווה, וכך ברור שהוא אשם, אבל הוא אינו מקבל את העדות שתפסול את הלווה מלהעיד כי הוא רוצה שהוא יוכל להעיד נגד המלווה!

יוצא מכך שרבא לא באמת חושב שהלווה לא לווה, אבל הוא בוחר להסתכל על המצב מזווית שונה כדי שהצדק יצא לאור.

הדבר דומה למושג שמוכר היום – "עד מדינה": יודעים שהוא ביצע פשע, אבל מוחלים לו על הפשע כדי להרשיע פושע גדול יותר.

יוצא מכל העניין: לעניות דעתנו אף אחד לא באמת חושב שאפשר לחלק את העדות, אבל משתמשים בזה כדי להגיע אל פסק הדין המוצלח ביותר.

אין אדם משים עצמו רשע
הראל מינס

בסוגייתנו מובא הדין 'אין אדם משים עצמו רשע'. נציג את הסוגיא שבהקשרה הובא דין זה, לאחר ציטוט מהמשנה על המלווה ברבית:

"**אמר רבא: לוה ברבית פסול לעדות**. **והאנן תנן מלוה ברבית?** מקשה הגמרא: הרי אנחנו שנינו מלווה בריבית, ולא לווה! **מלוה הבאה ברבית**. עונה הגמרא: במִלווה שותפים בהלוואה גם הלווה וגם המלווה. **בר ביניתוס אסהידו ביה תרי סהדי**. **חד אמר**, **קמי דידי אוזיף בריביתא**, **וחד אמר**, **לדידי אוזפי בריביתא**. **פסליה רבא לבר ביניתוס**. על בן ביתניוס העידו שני עדים. אחד אמר: לי הוא הלווה בריבית, והשני אמר: לידי הוא הלווה בריבית. **והא רבא הוא דאמר לוה ברבית פסול לעדות והוה ליה רשע והתורה אמרה אל תשת רשע עד**. מקשה הגמרא ואומרת: והרי רבא אמר שהלווה בריבית רשע הוא ופסול לעדות כי התורה אמרה שאסור לשים רשע בתור עד, אז כיצד לא פסלו את העד הזה? **רבא לטעמיה**, **דאמר רבא**: **אדם קרוב אצל עצמו**, **ואין אדם משים עצמו רשע**. עונה הגמרא: הטעם של רבא הוא שאדם קרוב אצל עצמו, ולכן אינו יכול להעיד על עצמו, לפיכך פסלו את בר ביניתוס ולא אותו.

הרמב"ם פוסק בדין זה:

> "אין אדם נפסל בעבירה על פי עצמו. כיצד? הרי שבא לבית דין ואמר שגנב או גזל או הלוה בריבית, אף על פי שמשלם על פי עצמו, אינו נפסל. וכן אם אמר שאכל נבילה או בעל אסורה, אינו נפסל עד שיהיו שם שני עדים, שאין אדם משים את עצמו רשע. לפיכך ראובן שהעיד עליו שמעון שהלוה בריבית והעיד לוי ואמר לי הלוה ברבית, הרי ראובן נפסל בעדות שמעון ולוי אע"פ שהרי הודה לוי שלוה ברבית אינו משים עצמו רשע, ונאמן על ראובן ואינו נאמן על עצמו. וכן מי שהעיד שפלוני רבעו בין באונסו של נרבע בין ברצונו, הוא ואחר מצטרפין להרגו. פלוני בא על אשתי, הוא ואחר מצטרפין להרגו, אבל לא להרגה. וכן כל כיוצא בזה. פלוני רבע את שורי, הוא ואחר מצטרפין להורגו שאין אדם קרוב אצל ממונו."

הרמב"ם אומר שאדם שבא להעיד על עצמו שהוא גזל או הלווה בריבית, אף על פי שהוא צריך להחזיר את הכסף, הוא אינו נפסל לעדות. וכן אדם שעבר עבירה של אכילת נבלה, אינו נפסל עד ששני עדים יעידו עליו. ועוד מביא הרמב"ם דוגמה מאדם שהעיד עם אדם נוסף על אדם אחר, ואחד מהם העיד

שהוא ראה אותו מלווה בריבית, והשני מעיד שהוא הלווה לו, פוסלים את מי שהעידו עליו אף על פי שאחד מהעדים גם עבר על עבירה. זאת מפני שאין אדם משים עצמו רשע. ומוסיף הרמב"ם: אדם שהעיד על חברו שרבעו, בין ברצון בין שלא ברצון, אותו אדם יכול לבוא עם אדם אחר ולהעיד על זה. וכן אדם שחטא עם אישה נשואה, הבעל יכול להעיד עם אדם נוסף על אותו האיש אף על פי שהוא קרוב. וכן אדם שמעיד על אדם אחר שהוא חטא עם בהמתו, זאת משום שאדם לא קרוב אל ממונו.

אומר הרי"ף:

> "והמלוה ברבית. אמר רבא, לוה ברבית פסול לעדות. בר בינתוס נפקו עליה תרי סהדי ואסהידו ביה חד אמר קמא דידי אוזיף ברביתא וחד אמר לדידי אוזיף ברביתא פסליה רבא לבר בינתוס והא אמר רבא לוה ברבית פסול לעדות? רבא לטעמיה, דאמר רבא אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע. דגרסי' בפירקא קמא (דף ט ע"א), אמר רב יוסף, פלוני רבעו לאונסו, הוא ואחר מצטרפין להרגו. לרצונו, אינו נאמן. רשע הוא והתורה אמרה, אל תשת ידך עם רשע. רבא אמר אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע. ואמר רבא פלוני בא על אשתו הוא ואחר מצטרפין להרגו אבל לא להרגה."

הרי"ף מביא את הגמרא ואומר שגם בפרק הראשון מדובר על 'אין אדם משים עצמו רשע'. המקרה שמובא שם הוא שאדם חטא עם אדם אחר. וכתוב שאם זה היה באונס, הנאנס יכול לבוא עם אדם אחר ולהעיד עליו, ואם אדם חטא ברצון, הוא אינו נאמן להיות עד, כי הוא רשע, והתורה אמרה: 'אל תשת רשע עד', וגם לפי מה שאמר רבא שאדם קרוב אצל עצמו, והוא אינו משים עצמו רשע. ועוד הוא מביא את דברי רבא במקרה של אדם שמעיד על אדם אחר שחטא עם אשתו. הוא יכול להעיד על האדם שחטא כדי להורגו, אבל הוא אינו יכול להעיד על אשתו כי היא קרובה אליו.

למה דווקא חימוד ממון?

שיטת רש"י בסוגיות פסולי עדות

יאיר שיפריס

לאורך כל סוגיית פסולים לעדות אנו רואים שרש"י דבק בשיטתו שלפיה פסול לעדות נפסל בגלל שיש לו חימוד ממון:

"הואיל **וחימוד ממון** מעבירו על דברי תורה הוה ליה כרשע דחמס ופסול לדון ולהעיד, שנוטה אחרי הבצע."

"ועברי אתקנתא דרבנן מחמת **חימוד ממון**."

"המלוה והלוה עוברין בלא תעשה וכיון **דחימוד ממון** מעבירו על דת הוה לי' כרשע דחמס דעובר נמי על לא תעשה מפני **חימוד ממון**."

"ועברי אתקנתא דרבנן מחמת **חימוד ממון**."

"מקבלי צדקה מן הנכרים דהוי חילול השם **מחמת ממון** והוה ליה כרשע דחמס."

"דמשום שכר **ממון** עוברים על דת והוו להו כרשע דחמס."

אנו רואים שגם בעבירות דאורייתא הם נפסלים בגלל חימוד ממון – "עובר על לא תעשה מפני חימוד ממון". גם זה שמכשירים חשוד על העריות ופוסלים אותו רק לעדות אישה – זה מסתדר כי "בעינן רשע דחמס, כדכתיב אל תשת רשע וגו' עד חמס" – בעצם חשוד על העריות אין לו חימוד ממון אלא יצרו תוקפו והוא לא רשע דחמס, ולכן לא נפסל לעדות (אלא רק לעדות אישה).

לפי רש"י השורש לפסילה לעדות הוא חימוד ממון שמעבירו על דברי תורה, ועובר גם על עבירות דרבנן.

בהמשך הגמרא כתוב:

"מומר אוכל נבילות לתיאבון, דברי הכל פסול. להכעיס — אביי אמר פסול, רבא אמר כשר. אביי אמר פסול דהוה ליה רשע ורחמנא אמר אל תשת רשע עד, ורבא אמר כשר רשע דחמס בעינן."

כלומר, לדעת אביי מומר להכעיס פסול כי הוא רשע, ולדעת רבא מכיוון שאין פה חימוד ממון הוא לא 'רשע דחמס', ולא פוסלים אותו לעדות.

לעומת זאת, אנו רואים בפסיקת הרמב"ם (ספר שופטים הלכות עדות פרק י' הלכה א-ג):

"**הרשעים פסולין לעדות מן התורה, שנאמר "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס"... אי זהו רשע? כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול, שהרי התורה קראה למחוייב מלקות רשע**, שנאמר "והיה אם בן הכות הרשע"... **עבר עבירה שחייבין עליה מלקות מן התורה – הרי זה פסול מן התורה, ואם היה החיוב שבה מדבריהם – הרי זה פסול מדבריהם**. כיצד? אכל בשר בהמה בחלב או שאכל נבלות ושקצים וכיוצא בהן בין לתיאבון בין להכעיס או שחלל את יום טוב הראשון או שלבש שעטנז שהוא שוע או טווי או נוז, הרי זה פסול לעדות מן התורה. אבל אם אכל בשר עוף בחלב או שחלל יום טוב שני של גליות או שלבש בגד צמר שאבד בו חוט של פשתן וכיוצא בו – הרי הוא פסול מדבריהם. וכבר מנינו כל עבירה שחייבין עליה מלקות וכבר נתבאר בכל מצוה ומצוה דברים שאסורים מן התורה ודברים שאסורין מדבריהם."

לפי הרמב"ם, רשע פסול לעדות. מי נקרא רשע? מי שעובר עבירה מדאורייתא וחייב עליה מלקות.
לשיטתו אין לזה קשר לחימוד ממון, ומדרבנן (מדבריהם) פסול בגלל החיוב מדבריהם.
כלומר, אנו רואים שהרמב"ם פוסק כמו אביי שאומר שהוא רשע ובגלל זה צריך לפסול אותו לעדות, בלי קשר לרשע דחמס או חימוד ממון.

כך אפשר לראות גם בפסיקת השו"ע (חושן משפט, הלכות עדות סימן לד):

(א) רשע פסול לעדות...

(ב) איזהו רשע? כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות, ואצ"ל אם חייבים עליה מיתת ב"ד, ל"ש אם עבר לתיאבון ל"ש אם עבר להכעיס [הגה: עבר עבירה שאין בה מלקות פסול מדרבנן].

(ג) היתה העבירה שעבר מדרבנן, פסול מדרבנן [הגה: וי"א בדבר מדבריהם בעינן שעבר משום חימוד ממון].

ניתן לראות שהשו"ע פוסק ממש כמו הרמב"ם (וכדעת אביי) – רשע פסול לעדות. מיהו רשע? מי שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות. עבירה מדרבנן – פסול מדרבנן.

גם הרמ"א אומר שבדבר מדבריהם, כלומר בעבירה מדרבנן, נפסל משום חימוד ממון. אם כן, בעבירות מדאורייתא פוסלים ללא קשר לחימוד ממון, אבל מדרבנן הפסילה היא בגלל חימוד ממון. לדעת הרמ"א – כמו שאומר רבא – "רשע דחמס בעינן" – כלומר שיש לו חימוד ממון.

למה דווקא חימוד ממון? למה לאורך כל הסוגיא רש"י מתעקש על חימוד ממון? למה רבא אומר שצריך רשע דחמס שיש לו חימוד ממון? למה הרמ"א אומר שעובר משום חימוד ממון בעבירות מדרבנן?

רבי נחמן אומר בליקוטי הלכות (הלכות עבודה זרה ג, אות ד): "הכח המדמה, שמשם כל התאוות והבלבולים וכו' מתגברין על השכל דקדושה, ועיקר ההתגברות הוא **בתאות ממון**."

כלומר, עיקר ההתגברות על הקדושה התורה והמצוות – הוא בתאוות הממון!

כך אנו יכולים לראות גם בסיפור "מעשה בבעל תפילה" של ר' נחמן. בסיפור מתוארות מדינות רבות שנוצרו אחרי התפזרות העולם. כל קבוצת אנשים לקחה את עיקר התכלית לדעתם – כבוד, רצח, יופי וכדומה, הקימה מדינה שזהו עיקר התכלית בה, והמליכה עליהם מלך.

מדינה אחת היא מדינת הממון – כלומר, תושביה נחשבים לפי הממון שלהם – אמי שיש לו ממון רב, נחשב אל. אם למישהו יש מעט ממון – הוא חיה. במעשה מסופר על דמות אחת, בעל תפילה צדיק שמשיב אנשים בתשובה ומקרב אותם לקב"ה. בהתחלה באים למדינת הממון תלמידיו של בעל התפילה ומנסים להשיב את תושבי המדינה בתשובה שלמה, אך הם אינם שומעים אליהם מרוב שהם שקועים בתאוות הממון. אחר כך בא אליהם בעל התפילה בעצמו, ומנסה בעצמו להשיב אותם בתשובה – וגם אליו הם אינם שומעים מרוב שהם שקועים בתאוות הממון.

בסופו של דבר המלך של כל העולם מתאחד עם כל חבריו הקרובים (כמו בעל התפילה), והם משיבים את כל מדינות העולם מהדרכים הרעות שלהן ומהמידות הרעות שבהן דבקו (כבוד, רצח, יופי). אולם את מדינת הממון הם אינם מצליחים להשיב מרוב שהם שקועים בתאוות הממון ובכל דרכיהם הרעות. בסוף מצליחים להשיב אותם בעזרת מאכלים קסומים בעלי ריח טוב שגורמים לממון להסריח כמו צואה. תושבי המדינה רוצים להשליך את כל ממונם, ורק ככה מצליחים להשיב את כל מדינת הממון בתשובה שלמה, וכל העולם כולו שב אל הקב"ה בתורה, במצוות ובמעשים טובים.

הסיפור מראה לנו שתאוות הממון משכיחה מלב באדם את כל התורה, את המצוות ואת הרצון להתקרב לקב"ה. זהו הדבר שהכי גובר על היצר הטוב, יותר מכל המידות הרעות האחרות ומכל המעשים הרעים התאוות הרעות האחרות (רצח, כבוד, יופי). שכן המלך וחבריו משיבים את העולם

כולו בתשובה שלמה, חוץ מאת מדינת הממון. תושביה כל כך שקועים בתאווה שלהם, תאוות הממון, עד שהם אינם יכולים להבין שום דבר אחר ולהקשיב לשום דבר אחר. תאוות הממון מטשטשת את כל החושים ומתגברת על היצר הטוב ועל השכל שבקדושה, כי כשאדם רואה כסף או דרך להשיג כסף רב, הוא מתעלם ושוכח מהקב"ה ומהמצוות, ורוצה רק כסף – ובגלל זה הוא עובר על איסורים מדאורייתא ומדרבנן, כמו שאנחנו רואים לאורך כל הסוגיא שלנו.

יצרו תוקפו
שלום יוסלסון וישי ציונוב

נתחיל מהגמרא במסכת סנהדרין דף כו ע"ב:

"אמר רב נחמן, החשוד על העריות כשר לעדות. אמר רב ששת, עני מרי, ארבעין בכתפיה וכשר?"

רב נחמן אומר שהחשוד על עריות כשר לעדות. שואל אותו רב ששת "הוא קיבל על זה ארבעים מלקות, איך הוא כשר לעדות?!"

רש"י דיבור המתחיל 'ארבעין בכתפיה':

"חייב מלקות הוא אע"פ שאין שם התראה, דאמר מר, מלקין על לא טובה השמועה שנאמר, אל בני כי לא טובה השמועה."

ממה שרש"י אומר אפשר להבין שהוא כן עבר על העבירה, אבל לא התריאו בו, ומלקין אותו על כך שיצאה עליו שמועה לא טובה.

התוספות כותבים שני תירוצים נוספים:

"החשוד על העריות כשר לעדות. תימה, מאי שנא מאוכל נבלות לתיאבון ומפלוני רבעני לרצוני דפסולין לעדות? וי"ל דמיירי הכא בחשוד בעלמא בלא עדים, דאין כאן כי אם שמועה, ומ"מ הא דאמרינן ארבעים בכתפיה ניחא, כדאמרינן מלקין על לא טובה השמועה. אי נמי הכא משום דיצרו תוקפו, ולא דמי לנבלה וגם לרביעה דליכא יצרו תוקפו כל כך כמו בערוה."

שואלים תוספות: מה ההבדל בין החשוד על העריות לבין אוכל נבלות לתיאבון ומאדם שאמר "פלוני רבעני לרצוני", שפסולין לעדות?

התירוץ הראשון הוא שאין עדים על הדבר, וזוהי רק שמועה, ומלקין על 'לא טובה השמועה'. התירוץ השני הוא שיצרו תוקף אותו יותר מבעבירות אחרות.

אנחנו נתמקד בתירוץ השני של תוספות ונשאל כמה שאלות. מדוע דווקא במקרה הזה? ביצד ייתכן שאדם שעבר עבירה מדאורייתא כשר לעדות?!

נעיין במקורות אחרים שמופיעות בהם המילים "יצרו תוקפו."

הרי"ף על אותו נושא:

"א"ר נחמן, החשוד על העריות כשר לעדות. אמר ליה רב ששת, ארבעין בכתפיה וכשר? התם יצרו תקפו. אמר רבא, ומודה רב נחמן לעדות אשה שפסול בין לאפוקה בין לעיולה."

הרי"ף כולל את 'יצרו תוקפו' בלימוד שלו כתירוץ של רב נחמן לקושיא של רב ששת, אבל בכל זאת הוא פוסק שהלכה כרב ששת.

הנימוקי יוסף אומר שרש"י מפרש כמו שאמרנו לעיל, אבל הוא חושב שהפירוש הנכון הוא כמו הרז"ה שאומר אין החשוד על העריות אשם דבעל את הערווה ממש, אלא אדם שעסקיו עם נשים ורגיל להתייחד איתן ועלול ליפול בעבירה זו.

המאור הגדול אומר שמה ששנינו 'יצרו תוקפו' הוא טעות, ואם עבר עבירה היה כתוב "בועל את הערווה", ומובן שהוא פסול לעדות.

מלחמת ה' חולק ואומר שנכון מה שכתוב 'יצרו תוקפו'.

אם כן יש שתי דרכים לענות של השאלה ששאלנו על התוספות.

דרך ראשונה, שאלה מצוינת למה דווקא במקרה זה יהיה כשר, ואיך זה יכול להיות הרי הוא עבר על עבירה דאורייתא? תירוץ על זה שיצרו תוקפו המופיע ברי"ף זה טעות בכתיבה, וברור שאם באמת עבר עבירה פסול, ופה מדובר על מישהו שאין הוכחה שעבר עבירה אבל יש שמועות על כך ומלקין על 'לא טובה השמועה', ואפשר ללכת לפי התירוץ הראשון של תוספות.

שיטה שנייה, האדם באמת עבר עבירה, ו'יצרו תוקפו' הוא אכן תירוץ טוב כי דווקא במקרה של עריות קשה יותר לאדם להתגבר על יצרו, ואדם שעובר את העבירה, זה לא ממש הוא, אלא היצר שלא הצליח האדם לגבור עליו, ויכול להעיד עדות אמת.

אפשר לשאול על השיטה השנייה כך: אם זה לא האדם שחטא אלא יצרו והוא יכול להעיד עדות אמת, מדוע מלקין אותו?

אפשר לענות על כך שהאדם אכן עבר עבירה ולכן מלקין אותו, אבל לא פוסלים אותו לעדות משום שהפסילה לעדות היא מחשש שהוא יעיד שקר, ובאן אין חשש, ולכן הוא אינו פסול.

הגמרא במסכת סוטה אומרת: "אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות." כלומר, העבירה שהאדם עבר נעשתה בגלל רוח שטות שנכנסה בו, וזה מזכיר את "יצרו תוקפו", רק שבעריות זה יותר מובהק.

רצינו לסיים בכך שניתן ללמוד מכאן כלל גדול בעבודת ה', שצריך להתרחק הרבה מאוד מהחטא מכיוון שיש יצר חזק. אומנם אם האדם חטא, חשוב מאוד שידע לא להתייאש ולהבין שזה לא לגמרי הוא, אלא היצר שלו. כמו שכתב ר' צדוק הכהן: "פעמים יש אדם עומד בניסיון גדול כל כך, עד שאי אפשר לו שלא יחטא... ובזה הוא נחשב אונס גמור דרחמנא פטריה. וגם בהסתת היצר בתוקף עצום שאי אפשר לנצחו שייך אונס..."

דברים של תוהו שהעולם משותת עליהם

יגאל ישראל סנדו

במאמר זה אבקש לברר מה הם ה'שתות' שהעולם עומד עליהם ולמה כל העולם כולו עומד דווקא עליהם. במסכת סנהדרין דף כו ע"ב[46] הגמרא מביאה ומפרשת את הפסוק "כִּי הַשָּׁתוֹת יֵהָרֵסוּן צַדִּיק מַה פָּעָל".

הגמרא רוצה להבין מה הכוונה של הפסוק, מה זה 'השתות' ומיהו הצדיק.

מבארת הגמרא, השתות יהרסון צדיק מה פעל – זה חזקיהו וסיעתו. שואלים: איפה יש פסוק שמראה שצדיקים נקראים שתות? ועונים: "כִּי לַה' מְצֻקֵי אֶרֶץ וַיָּשֶׁת עֲלֵיהֶם תֵּבֵל", ואם נרצה יש עוד פסוק: "הִפְלִיא עֵצָה הִגְדִּיל תּוּשִׁיָּה". המשך הגמרא: "אמר רב חנן: למה נקראת תושייה? מפני שהיא מתשת כוחו של אדם. דבר אחר, תושייה – בגלל שנתנה בחשאי מפני השטן."

הסבר נוסף הוא: "דברים של תוהו שהעולם משותת עליהם". רש"י מסביר שהתורה היא בסך הכול 'דיבור וקרייה', וכל דיבור אין לו מוצקות, אין לו ממשיות, ואפשר לחשוב שהעולם לא יכול לעמוד עליו, ואף על פי כן העולם עומד דווקא על התורה. ואף על פי שנראה כאילו אין בה ממשיות, התורה היא הממשיות הכי גדולה שיש, והיא מה שמחזיק את העולם. כמו שכתוב במשנה אבות: "על שלושה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים". רבי עובדיה מברטנורא מסביר שלולא קיבלנו את התורה, לא היו נבראים שמיים וארץ, דכתיב: "אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וָלָיְלָה חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא שָׂמְתִּי". זאת אומרת, אם לא הייתה התורה, ה' לא היה בורא את העולם.

העולם עומד ומתקיים רק בזכות התורה שהיא הבסיס של העולם והיא גם זאת שמקיימת אותו בכל רגע ורגע.

בעל ה'יד רמה' כותב ש'דברים של תוהו', הכוונה היא לדברים שאין טעמיהם מתגלים, כגון איסורי כלאיים, שעטנז, פרה אדומה וכל מה שדומה להם. אנשים חושבים שהם דברים של תוהו, בלי ממשות. האיסורים האלה נקראים 'חוקות', כדכתיב: "אֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמֹרוּ". ודווקא עליהם העולם עומד, משום שהיסודות של האיסורים האלה הם עיקריים וגדולים כהררי הרים, והם אלה שמחזיקים את העולם.

[46] ההקשר הוא סוגיית פסולי עדות,קשר רשעים וסיפורו של שבנא הרשע.

הרב החיד"א כותב שברור שהעולם עומד על הלכות, על חידושי תורה ועל סתרי תורה, אבל החידוש הוא שהעולם עומד גם על הפסוקים שנראים מיותרים ולא לומדים מהם דבר, כגון 'פי האתון' ו'אחות לוטן תמנע' – הן הן הדברים שעליהם משותת העולם. כמו שכתוב בתנא דבי אליהו שאפילו אם בן אדם יקרא כל היום את הפסוק "אחות לוטן תמנע", הוא יזכה לעולם הבא. הארי ז"ל אמר שלקחו לו כמה שנים להגיד מה הוא קיבל מהפסוק 'פי האתון'. גם הזוהר כתב שאין אות בתורה שאין בה סודות וחידושים עמוקים, וזה שאמרנו 'דברים של תוהו' שנראים שהם סתם סיפור בעלמא, דווקא עליהם העולם משותת, ואותם דברים הם לבוש התורה.

ומעין דברים אלו אומר גם ה'קרן אורה': "ועל חלק השלישי אמרו דברים של תוהו והעולם משותת עליהם, כי ח"ו לא נאמר דבר רק בתורה כידוע מאמרם ז"ל (להלן צט ע"ב) על מקרא ותמנע היתה פילגש כו', וכל הסדר בראשית הוא יסוד העולם ובנינו ע"פ סדר הדורות האמור בו, כמשדז"ל (במ"ר פי"ד, יא), למה נקרא שמו שת שממנו (הושת) [הושתת] העולם, וכל פרשיות הדורות הם פלאי יוצר בראשית בסדר הבנין והכנה לטובה בשביל חלק ה' ישראל עם קרובו, כמש"נ (שה"ש ו, ח) ששים המה מלכות כו' אחת היא יונתי, וכן דרשו ז"ל (סוכה מט ע"א) בראשית ברא שית, כי כולו נאמר על בנינו של עולם, ויהי שם ה' מבורך אשר הכין תבל בחכמתו ופינה מקום ליריאיו, והמשכילים ישכילו."

לסיכום, העולם עומד ומושתת על התורה, ובמיוחד על הדברים שהם נסתרים ולא מובנים לנו, ודווקא הדברים האלה הם הכי עמוקים, עד שכל העולם עומד עליהם. וגם על הפסוקים שנראים לכאורה שאינם אומרים דבר חשוב או מעשי, גם עליהם עומד העולם ומוחזק בזכותם.

"מפר מחשבות ערומים ולא תעשינה בידם תושיה"

יובל יהודה ישראל ואביאור בנימין חדד

"מֵפֵר מַחְשְׁבוֹת עֲרוּמִים וְלֹא תַעֲשֶׂינָה יְדֵיהֶם תּוּשִׁיָּה" – נתחיל בהצגת ההקשר של פירוש פסוק זה בסוגיא שלנו בסנהדרין, דף כו ע"ב.

'כי השתות יהרסון צדיק מה פעל', רב יהודה ורב עינא (פירשו מקרא זה). חד (אחד מהם) אמר: אילו חזקיה וסיעתו נהרסים, צדיק מה פעל? וחד (ואחד מהם) אמר: אילו בית המקדש יהרס, צדיק מה פעל? ועולא אמר: אילו מחשבותיו של אותו רשע, סנחריב, אינן נהרסות, צדיק מה פעל בשלמא למאן דאמר (נניח לשיטת מי שאומר שהכוונה היא) אילו מחשבותיו של אותו רשע, היינו דכתיב (זהו שנאמר) 'כי השתות יהרסון' (כלומר, מחשבות רשעים). ולמאן דאמר (ולשיטת מי שאומר כי הכוונה היא) בית המקדש, נמי (גם לשיטתו יש בסיס) דתנן (שכן שנינו במשנה): אבן היתה שם בבית המקדש מימות נביאים הראשונים, ושתייה היתה נקראת (ולכן נאמר 'השתות יהרסון' — הוא הריסת אבן השתיה). אלא למאן דאמר (לשיטת מי שאומר כי הכוונה) לחזקיה וסיעתו, היכא אשכחן צדיקי דאיקרו (היכן מצאנו שהצדיקים נקראו 'שתות')? דכתיב (שכן נאמר): ' כי לה' מצקי ארץ וישת עליהם תבל'. ואיבעית אימא מהכא (ואם תרצה אמור מכאן): 'הפלא עצה הגדיל תושיה'.

מפרש רש"י:

"**תושיה** – על שם שהעולם משותת על התורה ולומדיה נקראת תושיה: **מפני השטן** – שהוא מקטרג ואמר, תסתפק לעליונים ולא ימסרו הלוחות ביד משה: **דברים של תוהו** – דיבור וקרייה בעלמא, וכל דיבור אין בו גשישה ממש כתוהו הזה, ואעפ"כ עולם משותת עליהם, ונוטריקון הוא תי"ו תוהו שייה משותת."

רש"י אומר, התורה נקראת תושייה מכמה סיבות:

א. מתשת היא כוחו של אדם

ב. תו=תוהו שייה=מושתת. דברים של תוהו שהעולם מושתת עליהם

ג. שניתנה בחשאי מפני השטן

ד. שהעולם משותת על לומדיה

ממשיך רש"י:

> "**מחשבה** – דאגת הלב על מזונותיו של אדם. **מועלת** – מהניא לשכח למודו. **מפר מחשבות ערומים** – נותן להם מזונות ומבטל מחשבות מלבם שלא היו מניחין אותן לעשות תושיה. ל"א, מחשבה שאדם מחשב כך וכך אעשה כך וכך תעלה בידי מועלת להשבית הדבר, שאין מחשבתו מתקיימת אפילו לדבר תורה, כגון האומר עד יום פלוני אסיים כך וכך מסכתות בגירסא. **מפר מחשבות ערומים** – שאין מחשבותיו עולה בידו ואפילו לתושיה."

1. רש"י אומר שמחשבות, כלומר דאגות, לגבי פרנסה וכדומה גורמות לשכוח את הלימוד (כי תושייה = תורה).

2. רש"י אומר גם שהחלטה ללמוד מספר מסוים של דפי גמרא עד מועד כלשהו, גורמת לאדם לשכוח לימודו.

בית הבחירה (מאירי):

> "לעולם יהא אדם שקוד ללמוד תורה תמיד ואל יאמר לכשאפנה אשנה שהמחשבה שהוא מחשב בלבו מכאן ועד יום פלוני אסיים כך וכך ואיני צריך כל כך לשקוד מועלת היא לבעליה שאינה מתקיימת, ואף בדברי תורה."

המאירי מפרש שמכיוון שקבעת שתלמד כך וכך דפים, לא תתאמץ ולא תתעמק כי תאמר לעצמך 'יש לי עוד זמן'.

<u>ההקשר המקורי של הפסוק</u>

בספר איוב פרק ה פסוק יב מדובר על כך שה' לא ייתן לחכמים להצליח במזימותיהם.

נקודה חשובה נוספת:

"אמר רבה: אם עסוקין לשמה, אינה מועלת. שנאמר, 'רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום', עצה שיש בה דבר ה' היא תקום לעולם.

זוהי נקודה חשובה ביותר שמסבירה כמה דברים תמוהים לגבי סוגייתנו. האמירה שקביעת לימוד היא בעיה, לכאורה אינה מובנת, כי משמע שדף יומי, לדוגמה, הוא דבר פסול. אמירתו של רבה מיישבת את התמיהה הגדולה שבעניין, כי הרי היום איננו רואים בדף יומי, ברמב"ם יומי וכדומה דברים פסולים, אלא דברים שטוב לעשותם ולהתמיד בהם.

העמקה

היינו רוצים להתמקד ב'מחשבות ערומים'. מה הקשר ל'ערומים' מה הוא מוסיף? מה הוא אומר? מה הקשר שלו לנושא?

הפירוש של ערומים בהקשר זה הוא אנשים בעלי עורמה. אנו חושבים שייתכן שזה קשור לכך שעורמה מבוטאת לרוב כשמישהו מערים על חברו, ואולי זה קשור לכך שמי שלומד תורה לשמה אין מחשבתו מועלת (כמו שרבה אמר), ומי שמערים, שנראה כאילו הוא לומד לשמה אך בעצם לומד עבור הכבוד או הציון וכדומה, מחשבתו מועלת. לדוגמה מי שלומד דף יומי כי הוא רוצה, ילמד ברצינות ויזכור, ומי שלומד כדי לעשות רושם, ירפרף וישכח במהרה.

לסיום נביא פירוש שמאיר באור שונה לגמרי את כל המהלך של הסוגיא.

שיחות מוהר"ן, אות סב:

"דע שיש בבני אדם סגולות גדולות כי יכולין לפעל על ידי מחשבתם מה שהם חושבים. ואפלו היקרות חס ושלום הוא בא ממחשבות בני אדם. כי כשהמחשבה היא כולה אחוזה ודבוקה בדבר אחד שיהיה כן, דהינו כל הבחינות שיש במחשבה דהינו פנימיות וחיצוניות ושאר הבחינות כולם עד הנקודה, ובשכולם כאחד אחוזים ודבוקים וחושבים שיהיה כן בלי בלבול ונטיה למחשבה אחרת, על ידי זה הם פועלים שבהכרח יהיה כן כמו שהם חושבים. וגם שהמחשבה תהיה בפרטי פרטיות, לא בדרך כלל כגון שיחשב שאם יהיה כן יהיה כך וכך בפרטיות. אבל כשחושב בדרך כלל הוא בחינת גלמי כלים (כלים יב, ו. חולין כה ע"א) ויכול לטעות כמו שטעה נבט שראה אש יוצא כו' (סנהדרין קא ע"ב). וגם לענין הלמוד מועיל זה אם תהיה מחשבתו תקיפה מאד כנ"ל, בודאי יהיה כן. ובלבד שתהיה המחשבה תקיפה ואחוזה מאד בזה כנ"ל דהינו למשל שיחשב במחשבתו שיזכה ללמד ולגמר כל הארבעה פוסקים כולם עם כל הפרושים הגדולים. ויחשב ויציר בדעתו באיזה אפן ילמד אותם ובכמה זמן, כגון למשל שיזכה ללמד חמשה דפין ביום אחד עד שיזכה לגמר כולם בשנה אחת. ויכניס

מחשבתו בזה היטב היטב בתקף גדול מאד עד שתהיה המחשבה תקיפה ואחוזה בזה מאד. וכיוצא בזה בשאר למודי התורה הקדושה כגון ש"ס עם הרי"ף (קיט) והרא"ש (קב) וטורים (קכא) וכו' ותנ"ך וכיוצא, ויכסף וישתוקק ויחשב בזה הרבה בתקף גדול אזי יזכה שיהיה כן. **ואמר שזה מרומז בדברי רבותינו זכרונם לברכה (סנהדרין כו ע"ב) במה שאמרו: מחשבה מועלת אפלו לדברי תורה, מועלת ממש דהינו שמועלת ומסיע לזה אפלו לדברי תורה. ואף על פי שרש"י פרש שם בענין אחר אף על פי כן הוא כך. ולא סיים לבאר הדבר יותר. ואלו ואלו דברי אלקים חיים.**"

ר' נחמן אומר שרש"י ושאר המפרשים שהראינו עד כאן צודקים, אבל בעצם מחשבה מועלת כפשוטו, כלומר מחשבה תקיפה (נחישות או תכנון קפדני) מועילה ללימוד.

אפשר לומר לשיטת ר' נחמן ש'ערום' הוא מי שעובד על עצמו: 'עכשיו לא אעשה אלא אחר כך אלמד הרבה כל יום', וכך לא מגיע לעולם ללימוד עצמו. או שערומים הם אלו ש'עובדים' על היצר הרע...

בנוסף אפשר להסביר את ההבדל בין השיטות בכך שאחד מתכנן ואז לומד, והשני רק בונה 'מגדלים פורחים באוויר', ולא מגיע ללמוד באמת.

אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע נעם מאירסון

בגמרא (סנהדרין כה ע"א) בסוגיות הפסולים לעדות מספרים על אדם בשם בר ביניתוס שהעידו עליו שני עדים; אחד מהם אמר שבר ביניתוס הלווה בריבית, והשני אמר שבר ביניתוס הלווה לו בריבית, כלומר – הוא היה הלווה. רבא פסל את בר ביניתוס על פי עדותם.

שואלת הגמרא: מדוע רבא פסל את בר ביניתוס? הרי רבא סבור שלווה בריבית פסול לעדות והעד השני הודה שהוא לווה בריבית, ואם כן רק העד הראשון כשר ואין שני עדים כשרים על כך שבר ביניתוס פסול?

משיבה הגמרא: "רבא לטעמיה. דאמר רבא, אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע". כלומר, אדם לא יכול להרשיע את עצמו, ולכן רבא הכשיר את העד השני ולא האמין לו שלווה בריבית.

רבא לטעמיה – רבא אמר את הסברא הזו כבר בפרק א' לגבי מי שמעיד על פלוני שריבע אותו בהסכמתו. שם רב יוסף אומר שהעד רשע ואינו נאמן להעיד על פלוני, ורבא אמר ש"אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע". הגמרא שם ממשיכה ואומרת שאדם שמעיד על פלוני שבא על אשתו, נאמן להרוג את פלוני, אבל לא את אשתו. כלומר, מאמינים לו לגבי פלוני ולא לגבי אשתו, וזאת מאותה סיבה של המקרה הקודם – ש'פלגינן דיבורא'.

פלגינן דיבורא – בתרגום מילולי הכוונה: מחלקים הדיבור. כלומר, אנחנו מתייחסים לעדות מסוימת כשני חלקים שונים, ואנו יכולים לבחור לקבל רק אחד מהם. כשאדם מעיד שפלוני הלווה לו בריבית, אנחנו יכולים להתייחס לחלק של פלוני בעניין בלבד, ולא להתייחס לשאלה למי הוא הלווה, שאלה שלגביה אנחנו לא מאמינים לעד מסיבות שונות.

מעניין להסתכל מה קורה אם לא "פלגינן דיבורא". מה יקרה אם נגיד שאי אפשר לחלק את העדות, שאם אדם מעיד משהו, או שמאמינים לו או שלא.

רש"י במקרה של 'פלוני בא על אשתי' מפרש שאם לא נפלג את הדיבור, "הואיל ומהימן אההוא דיבורא למיקטליה לחבריה, ליקטלוה נמי לדידה", כלומר, מתוך שאנו מאמינים לו לגבי פלוני, נאמין גם לגבי אשתו ונהרוג את שניהם.

מובן שהיה אפשר להגיד גם הפוך: בגלל שאיננו מאמינים לו לגבי אשתו, לא נסמוך על עדותו ולא נהרוג גם את 'פלוני'.

בגמרא במסכת גיטין דנים בעבד שהביא שטר מאדונו וכתוב בו: "כל נכסיי קנויין לך". בדרך כלל אנחנו מאמינים לעבד לגבי שחרור עצמו גם בלי עדים, ואיננו מאמינים לו לגבי שאר נכסים, עד שיהיו חתימות שני עדים על השטר. במקרה הזה שבו כתוב על השטר "כל נכסיי קנויין לך" (והעבד נחשב אחד מהנכסים), מה הדין?

אומר אביי: "מתוך שקנה עצמו קנה נכסים". מקשה עליו רבא, מילא עצמו קנה, כי לא צריכים שני עדים, אבל למה שיקנה גם נכסים?! אביי חוזר בו ואומר: "מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו". גם על זה רבא מקשה, ואומר לבסוף שפלגינן דיבורא, ועצמו – קנה, נכסים – לא קנה.

מכל מקום רואים שלדעת אביי שסובר שלא פלגינן דיבורא אפשר להגיד – או שמאמינים לכול או בכלל לא. או הכול, או כלום.

נראה שרש"י לגבי 'פלוני ריבע את אשתי' אומר שאם לא נפלג, נהרוג גם את האישה, בגלל המקרה הבא בגמרא לגבי 'פלוני ריבע את שורי'. הגמרא פוסקת במקרה הזה שלא מפלגים, והורגים גם את השור. אבל לגבי בר ביניתוס ו'פלוני ריבעני לרצוני', ברור שאם לא מפלגים, לא הורגים ולא פוסלים אף אחד, כי אומרים שהעד רשע, כמו שאומר רב יוסף וכמו שהגמרא הקשתה על רבא אצלנו.

עיבור שמיטה
נתנאל יאיר הילו

בסוגיא שלנו מופיע סיפור על שני חכמים שהלכו לעבר את השנה, שהייתה שנת שמיטה, בעסיא (באזור סוריה או טורקיה של ימינו), וריש לקיש הצטרף אליהם. בדרך הם ראו כהן שחרש בשדה. הם המשיכו בדרכם וראו כהן שזמר בכרם, (חותך ענפים רכים מהגפן). חרישה וזמירה הן מלאכות אסורות בשנת שמיטה מדאורייתא. שאל ריש לקיש את חכמים: "כהן וזומר?!" אמרו לו החכמים שיכול להיות שהוא צריך את הענפים הרכים של הגפן להכנת סל לאיסוף זיתים מבית הבד. דבר זה מותר בשביעית, ואין בכך איסור. ענה ריש לקיש: "הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות."

המשיך ריש לקיש ושאל על האדם הראשון שראו: "כהן וחורש?!" עונים לו חכמים שיכול להיות שהוא שכיר בקרקע של נוכרי, ולכן מותר לו לעבוד בקרקע.

החכמים לא אוהבים את השאלה של ריש לקיש כי הם לא יכולים לרדת לשורש העניין ולשאול את החורש מפני שכבר עברו אותו, לכן אחד מהם אומר לחברו: "טרודא הוא דין", כלומר: "טרדן הוא זה". הוא בא להטריד אותנו, ולא לראות איך מעברים את השנה.

כשהם מגיעים לבית שעושים בו את עיבור השנה, הם עולים לגג ולוקחים איתם את הסולם כדי שריש לקיש לא יעלה.

ריש לקיש הולך להתלונן בפני רבי יוחנן, ורבי יוחנן מתעלם ממנו (הוא אומר: "דא עקא", זו צרה, אתה צרה). אחר כך באים אותם חכמים לר' יוחנן בתלונות על כך שריש לקיש פגע בהם (כינה אותם 'רועי צאן' בפני ר' יוחנן), ורבי יוחנן לא אמר כלום. אחר כך ר' יוחנן אומר להם: "גם אם הוא היה קורא לכם רועי צאן, לא הייתי אומר כלום. הוא מדבר שטויות..."

על הסיפור הזה יש שתי שאלות:

1. למה הם הלכו לעבר את השנה בחוץ לארץ, הרי חייבים לעבר את השנה בארץ ישראל?

2. למה הלכו לעבר את השנה בשביעית? הרי בגמרא מובא ציטוט מהתוספתא[47]: "אין מעברין את השנה לא שביעית ולא מוצאי שביעית". רש"י[48] אומר במקום: "לפי שמאריכין עליהן איסור עבודת

[47] תוספתא סנהדרין פרק ב, ה
[48] שם ד"ה "לא בשביעית"

קרקע", כלומר, כמעט בלתי אפשרי לעשות שמיטה של שנה שלמה, אז להוסיף עוד חודש?! הרמב"ם[49] מסביר שאם יש חודש נוסף בשנת השמיטה, יש לעם זמן ללקט עוד אוכל, עד שבסוף לא יישאר למנחת העומר ולשתי הלחם. אם כך, אסור לעבר את השנה בשמיטה!

כדי לענות על השאלות הללו צריך לזכור תחילה שהרומאים גזרו אז שאסור לעבר את השנה בארץ.

התוספות עונים על השאלות הללו בתשובה אחת: החכמים לא הלכו לעבר את השנה, אלא הלכו לחשב את מועד העיבור. אם הם הלכו לחשב בלבד, מותר לעשות זאת בחו"ל. על תשובה זו יש כמה שאלות: אם הלכו לחשב, למה הלכו לחו"ל? שייחשבו בארץ! אין איסור כלשהו על החישוב, אלא רק על העיבור! שייחשבו בארץ!

הרמב"ם כותב[50] שיש כמה סיבות לעבר את השנה ולא רק בשביל שפסח ייצא באביב. למשל: לתקן גשרים שנהרסו בגלל הגשמים, לתקן את הדרכים המקולקלות והמלאות בוץ, לתקן את תנורי הפסח שהתקלקלו בגלל הגשמים, וכן בגלל הגלויות שנעקרו ועדיין לא חזרו למקומן. כל שנה מותר לעבר בגלל חמשת הדברים, אבל בשנת שמיטה מותר לעבר אך ורק בשביל שפסח ייצא באביב.

אבל הרמב"ם כותב את ההלכה הזו[3] תחת הכותרת "ייראה לי". למה? מכיוון שיש הלכה, ויש מקרה שסותר אותה. לרמב"ם יש שתי אפשרויות: אחת, לומר שהאמוראים אינם יודעים ברייתות (ואולי אפילו תנא כי מסופר סיפור דומה על רבי מאיר[51]), שנייה – להסביר למה הם עשו את זה.

הרמב"ם כתב 'ייראה לי' בגלל שזו סברא. לשיטתו, חכמים הלכו לעבר את השנה בשביעית משום שפסח לא היה יוצא באביב. היה אסור להם לעבר את השנה בארץ בגלל הרומאים, ולכן הלכו לעסיא. (במקרה של רבי מאיר, ברגע שהוא יצא לעסיא, החכם הכי גדול בארץ היה פחות גדול ממנו, ולכן היה מותר לו לעבר את השנה.)

בימינו ייתכן עיבור שנה בשנת שמיטה (למשל השנה הזו, שנת תשפ"ב). איך זה קורה? הרי לכאורה זה אסור!

אלא, כמו שאמרנו, כאשר החישוב הוא "האם העולים יוכלו להגיע בלי סכנת נפשות?", אסור לעבר שנת שמיטה. אבל כשהחישוב הוא "האם יצא פסח באביב?", מותר לעבר שנת שמיטה. מכיוון שזהו החישוב היחיד שעל פיו מעברים את השנה בימינו, אין שום בעיה בכך.

---

[49] הלכות קידוש החודש פרק ד הלכה טו
[50] הלכות קידוש החודש פרק ד
[51] מסכת מגילה דף יח

שאלה נוספת נשאלת על חכמים: מדוע הם נהגו בגסות רוח כזו בריש לקיש? מדוע לא העלוהו איתם לעליית הגג ולקחו את הסולם כדי שהוא לא יוכל לעלות?

גם התשובה לשאלה הזו נמצאת ברמב"ם, באותו פרק:

> [52]"אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה. כיצד? יאמר ראש בית דין הגדול 'לפלוני ופלוני מן הסנהדרין היו מזומנין למקום פלוני שנחשב ונראה ונדע אם שנה זו צריכה עבור או אינה צריכה', ואותן שהזמנו בלבד הן שמעברין אותה."

לחכמים אסור להכניס את מי שלא מוזמן. בתחילת הסיפור כתוב: "פגע בהו ריש לקיש, איטפיל בהדייהו, אמר: איזיל איחזי היכי עבדי עובדא" (פגש אותם ריש לקיש, נספח אליהם, אמר: 'אלך אראה איך עושים מעשה', אראה איך מעברין את השנה). ריש לקיש לא היה מוזמן, ולפיכך אסור היה לו לעלות לעיבור החודש. אם חכמים לא היו לוקחים את הסולם, ריש לקיש היה עולה ועובר על ההלכה.

[52] הלכות קידוש החודש, פרק ד הלכה ט

קשר רשעים – להבנת דמותו של שבנא לעומת דמותו של חזקיה

אשוריה שלום דורפמן

הגמרא בסנהדרין (בדף כו):

...הכא **קשר רשעים הוא, וקשר רשעים אינו מן המנין**... מאי קשר רשעים? שבנא הוה דריש בתליסר רבוותא, חזקיה הוה דריש בחד סר רבוותא. כי אתא סנחריב וצר עלה דירושלים, כתב שבנא פתקא, שדא בגירא. שבנא וסיעתו השלימו, חזקיה וסיעתו לא השלימו. שנאמר: "כי הנה הרשעים ידרכון קשת כוננו חצם על יתר". הוה קא מסתפי חזקיה. אמר: **דילמא חס ושלום נטיה דעתיה דקוב"ה בתר רובא כיון דרובא מימסרי, אינהו נמי מימסרי. בא נביא ואמר לו: "לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר", כלומר, קשר רשעים הוא, וקשר רשעים אינו מן המניין.** הלך לחצוב לו קבר בקברי בית דוד. בא נביא ואמר לו: מה לך פה ומי לך פה כי חצבת לך פה קבר? הנה ה' מטלטלך טלטלה גבר. אמר רב: טלטולא דגברא קשי מדאיתתא. ועטך עטה, אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מלמד שפרחה בו צרעת. כתיב הכא: ועטך עטה, וכתיב התם: ועל שפם יעטה. צנוף יצנפך כדור אל ארץ רחבת ידיים וגו' תנא: הוא ביקש קלון בית אדוניו, לפיכך נהפך כבודו לקלון. כי הוה נפיק איהו, אתא גבריאל אחדיה לדשא באפי משרייתיה. אמרו ליה: משירייתך היכא? אמר: הדרו בי. אמרו ליה: אם כן אחוכי קא מחייכת בן. נקבוהו בעקביו ותלאוהו בזנבי סוסיהם והיו מגררין אותו על הקוצים ועל הברקנין. אמר רבי אלעזר: שבנא בעל הנאה היה. כתיב הכא: לך בא אל הסוכן הזה, וכתיב התם: ותהי לו סוכנת."

תקציר הגמרא בתרגום חופשי: שבנא היה דורש בשלוש עשרה רבבות, חזקיה היה דורש באחת עשרה רבבות. כשבא סנחריב וצר על ירושלים, כתב שבנא פתק והשליכו בחץ. "שבנא וסיעתו השלימו, חזקיה וסיעתו לא השלימו", שנאמר "כי הנה הרשעים ידרכון קשת כוננו חצם על יתר". חזקיה היה מפחד. אמר: 'שמא נוטה דעתו של הקב"ה אחר הרוב, וכיוון שהרוב נמסרים (ביד מלך אשור) גם הוא נמסר. בא נביא ואמר לו: "לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר", כלומר, קשר רשעים הוא, וקשר רשעים אינו מן המניין. הלך שבנא לחצוב לו קבר בקברי בית דוד. בא נביא ואמר לו: "מה לך פה ומי לך פה כי חצבת לך פה קבר..." תנא: הוא (שבנא) ביקש קלון בית אדוניו לפיכך נהפך כבודו לקלון. כאשר יצא, בא גבריאל וסגר את השער בין שבנא לבין סיעתו, וכך שסיעתו

נשארו בתוך העיר. אמרו לו לשבנא: "היכן סיעתך?" אמר להם: "חזרו בי". אמרו לו: "אם כן, אתה מצחק בנו נקבוהו בעקביו וכו'."

אנו רואים ביקורת רבה של חז"ל על שבנא, ולכאורה בכלל לא ברור שהוא היה רשע ושהוא הרשיע, אלא פשוט לא היה נראה לו ריאלי למרוד במלך אשור, כפי שעשה חזקיה. לא הייתה לו אמונה שהמציאות יכולה להיות אחרת ושבכוחו של ה' לעשות הכול.

דמותו של שבנא

"גופא – אם הכהן המשיח [יחטא], זה שבנא, דכתיב ביה: 'לך בוא אל הסוכן [הזה על שבנא אשר על הבית]'. א"ר אלעזר: כ"ג היה. ר' יהודה אומר: אמרכול היה [פירוש – ממונה על הבית]." (ויקרא רבה ה, ה)

ובכן, נראה כי שבנא, שר' אלעזר אומר עליו שהיה כהן גדול, לא היה אדם פשוט. הוא אף היה תלמיד חכם, כמו שאומרת הגמרא: "שבנא הוה דריש בתליסר רבוותא", ולעומת זאת תורתו של חזקיה הייתה קטנה בכמות מתורתו של שבנא, שכן "חזקיה הוה דריש בחד סר רבוותא."

הגמרא שואלת "מאי קשר רשעים?", ומיד מתחילה לספר: "שבנא הוה דריש בתליסר רבוותא וכו'". לכאורה, באופן פשוט, נראה כי עיקר העניין של קשר רשעים הוא ששבנא לא בטח בה' והשלים עם מלך אשור, אך אפשר להבין את הגמרא גם בצורה אחרת, ש"מאי קשר רשעים? – שבנא הוה דריש...", עצם זה היה אולי קשר רשעים. כלומר, לא שרק בהסכמה למלך אשור הרשיע שבנא, אלא תחילת אותו העניין שהיה בהמשך של קשר רשעים היה עוד בלימוד התורה של שבנא וסיעתו, ושורשו בעצם טמון שם.

ולכאורה באמת יהיה קשה: איך ייתכן שדווקא שבנא, הגדול בתורה שבדור, הוא זה שעליו נמתחת הביקורת, הוא זה החוטא?

כמות לימוד התורה לעומת איכותו – תיקון האישיות

אכן נראה כי עיקר החטא של שבנא היה חטא שברובד המעשה: "כתב שבנא פתקא שדא בגירא" – היה פה מעשה בידיים.

אך בעצם שורשו של מעשה זה טמון בדברים שמעל המעשה ושקודמים למעשה: מחשבה, דיבור וכיו"ב – השורש טמון, כן, בלימוד התורה של שבנא, ובעצם – טמון באישיותו. אומנם שבנא העמיד תלמידים ותורתו הייתה גדולה מזו של חזקיה, אך תורתו של חזקיה הייתה תורה של אמת וביטחון בה' – "תורת אמת היתה בפיהו ורבים השיב מעון". הנה אנו רואים שאפילו אדם ילמד הרבה תורה

– כבסיס לזה, צריך הוא קודם כול לתקן את אישיותו, את מידותיו ואת תכונותיו. עם כל הלימוד הגדול של שבנא ושימושו בכהונה גדולה, הוא לא היה מתוקן באישיותו (וכמו שהגמרא אומרת עליו שהיה 'בעל הנאה'). ובסוף אנו רואים שדווקא גדלותו של שבנא היא שגרמה לו וסייעה בידו לחטוא, ואילו חזקיה שהיה מתוקן בעצמו, על אף שבגלל שהתעסק בתיקון עצמו, נפשו, מידותיו ואמונתו, קטנה כמות תורתו – הכמות הקטנה שנבנתה על גבי האישיות המתוקנת לפי דרכה של תורה, הייתה גדולה ועמוקה באיכותה, והיא זו שניצחה לבסוף.

בין שבנא לחזקיה

את הבנת ההבדל המהותי לבין דמותו ותורתו של חזקיה, לבין דמותו ותורתו של שבנא, ניתן להבין מתוך דברי הספר "מאור הפרשה"[53]:

> מובא בגמרא שמאז שחרב בית המקדש, ניתנה הנבואה לשוטים ולתינוקות. הרעיון מבהיל! נבואה! היש בידי אדם להעפיל לדרגה נשגבת מזו? נבואה! ליצור את הקשר הקרוב ביותר שאפשר עם ה', לחוש את העתיד, לדבר מתוך חזון על העומד בפנינו. איזו מתנה אדירה, והיא ניתנת לשוטים ולתינוקות!
>
> בדברי רבותינו יש עומק, ישנה חכמה אדירה, אף כי היא מהולה בעצב. חז"ל הביטו אל עבר המציאות שאחר החורבן, אשר בה לא רק המקדש עצמו נחרב, אלא אף כל קומת האנושות הונמכה ונתחללה. עזיבת השכינה את בית המקדש הובילה לירידת ערכו הרוחני של טבע האדם. אמונו וביטחונו באותם דברים השייכים לנשמה הוחלפו בחוסר יכולת להאמין אלא במה שהוא רואה או נוגע. פשרנות, מציאותיות והיגיון מעשי נהיו למדדים על פיהם הערך האדם הבתר חורבני את המציאות, תכונות אלו הפכו לסימן ההיכר שלו, כשהציניות והספקנות נהיו לדרכי התגובה הטבעיות שלו ביחס לחלומות וחזיונות.
>
> הוא לעג לאלו אשר דיברו על עניני הרוח. הוא גיחך לנגד אלו אשר הזכירו אמונה ויעוד וגזרת שמים. הוא הלם בשבט בביקורתו בבעלי החלומות, תוך קריאות בוז - "שוטה!". לבעלי החזון הוא הדביק תווית – "תינוקות!". לא, הנבואה לא ניתנה לתינוקות ולא לשוטים, היא ניתנה לחולמי החלומות שמכנים אותם בשמות הללו. מי שאינו מאמין בה' ובגדלותה של הרוח עושה הכל בכדי להשמיד את בעל החזון באמצעות לעג והשפלה. הוא צוחק על אותם

[53] הספר "מאור הפרשה", לרב מאיר דוד בן ר' יחזקאל שרגא הכהן כהנא, חלק א', פרשת וישב, בדרשה על הפסוק "ויאמרו איש אל אחיו הנה בעל החלומות הלזה בא".

צעירים אשר חולמים ומקווים לעתיד של גדולה, ומכנה אותם "תינוקות". הוא מגחך כנגד אותם מעטים, אשר רואים מעבר "למציאות" "ולהיגיון", ומקטלג אותם בתור "שוטים".

אולם אלו הם אותם "שוטים ותינוקות", אשר האמת אכן מצויה בידם, אשר אכן מבינים את החזון הנבואי אשר חודר להכרתם בבהירות דרך המסרים התנ"כיים והתלמודיים, אותם מסרים של אמונה וביטחון, אשר הבלתי-מאמינים לועגים להם "והמאמינים" המזויפים מתעלמים מהם. והעתיד העומד לפנינו נתפס דווקא בחושיהם של אותם "שוטים ותינוקות" - רק בחושיהם - בעוד אנשי הפשרנות שוקעים אל תוך בתי הקברות של תהום הנשייה.

רק "התינוקות והשוטים" מבינים. הם אשר לעברם מופנים חיצי הלעג והבוז של אנשי ההיגיון החכמים והמציאותיים - הם מבינים. הם רואים ומבינים משום שהם מאמינים, משום שיש להם ביטחון, משום שהם יהודים אמיתיים. הדור של פרס הינו דור המדבר. דור זה אינו מסוגל להיכנס לארץ המובטחת של הגאולה. אין בידיהם ולו שמץ של חזון נבואי, ורק אותם תינוקות שמאמינים יזכו לראות עין בעין את כבוד ה'." (עד כאן מהספר "מאור הפרשה")

חזקיה היה אדם בעל אמונה, בעל חזון, שהאמין במציאות שצריכה להיות על פי מה שקבע הקב"ה. הוא לא נכנע לתכתיבי המציאות העכשווית, ולא אמר "זה לא מציאותי", "זה לא מעשי". בכוח אמונה, חזון וביטחון אלו, חזקיה "הֵסִיר אֶת הַבָּמוֹת וְשִׁבַּר אֶת הַמַּצֵּבֹת וְכָרַת אֶת הָאֲשֵׁרָה וְכִתֵּת נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה כִּי עַד הַיָּמִים הָהֵמָּה הָיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מְקַטְּרִים לוֹ". הוא שינה את המציאות, ולא נכנע לתכתיביה ולנראה לעיניים. וכל זה מכוח מה? מכוח ביטחונו בה' – כמו שאומר הפסוק: "בַּה' אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל בָּטָח". ללא גבול היה ביטחונו, עד כדי כך שמרד במלך אשור והיכה את פלישתים. מי שנכנע לתכתיבי המציאות ואומר: "זה לא מעשי", וכמו שכותב הרב בספר מאור הפרשה, אותם אנשים שנכנעו לתכתיבי המציאות ול"היגיון", נעלמו מעל במת ההיסטוריה, ולא חוללו שינויים ומהפכות – "בעוד אנשי הפשרנות שוקעים אל תוך בתי הקברות של תהום הנשייה."

כל זאת לעומת שבנא, שעל אף שהיה תלמיד חכם, לא הייתה לו אמונה. זה היה אולי אף בגדר פיקוח נפש, למרוד במלך אשור. איני יודע לומר מה היה צריך לעשות חזקיהו על פי ההלכה, האם למרוד או לא, אבל מה שעשה שבנא כלל לא נקרא "ביטחון בה'". שבנא רק היה "מציאותי" ו"הגיוני", ואף דאג לביטחון ההתיישבות בארץ ישראל, אך ראייתו הייתה צרה, ובראש מעייניו לא עמדה המטרה – היא לא הייתה לנגד עיניו. מה שהיה לנגד עיניו היה רק מה שהוא ראה בעיניו החיצוניות. לעומת זאת חזקיהו שהיה בעל חזון וביטחון, ראה את המטרה לנגד עיניו: מלכות יהודה העובדת את ה' בכל ליבה, בלתי תלויה בגויים – קידוש השם, ושלמות המציאות, זו הייתה המטרה. חזקיהו הלך עם מטרתו זו 'עד הסוף', עד כדי כך שחז"ל אומרים כי בימיו, מדן ועד באר שבע, לא היה תינוק שלא היה בקי

בהלכות טומאה וטהרה, הנחשבות להלכות המסובבות ביותר. עד כדי כך מצליח מי שרואה את המטרה העליונה לנגד עיניו, ואינו מתחשב במציאות הניצבת לנגד עיניו ולא משלים עימה, לאמור: עלינו לחולל שינוי!

האם הממשלה נחשבת קשר רשעים, והאם אסור להקשיב להחלטות שלה?

אלעזר וכמן וסיני אברמוביץ

האם הממשלה נחשבת 'קשר רשעים'? האם אסור להקשיב להחלטות שלה?

כדי לענות על השאלה הזו נצטרך להבין קודם מה בעצם המשמעות של 'קשר רשעים'.

במסכת סנהדרין (דף כו ע"א) מובא סיפור שבו ריש לקיש אומר על שני חכמים שהם נחשבים רשעים, וכיוון שקשר רשעים אינו מן המניין, לא סופרים אותם לצורך עיבור השנה. הגמרא מפרטת בעניין, ומביאה סיפור שממחיש מהו קשר רשעים. בַּסיפור שבנא, סוכנו של חזקיהו, משתף פעולה עם סנחריב הרשע שבא לכבוש את ירושלים. חזקיהו חשש שבגלל שאנשיו של שבנא הם הרוב, ה' יקבע על פי הרוב ויחריב את ירושלים. על זה בא נביא ואומר לו שהקשר שלהם נחשב קשר רשעים, ולכן הוא לא נספר כרוב שיכריע את גורל ירושלים.

יש שתי דרכים להבין מה הוא קשר רשעים.

לפי הפשט קשר רשעים הוא קשר ששותפים בו רשעים. על פי זה, הממשלה היא כמעט בוודאות קשר רשעים, כי אין אף אדם בארץ שלא חושב שלפחות אחד מהחברים בממשלה הוא רשע. יש בממשלה הרבה סוגים של רשעים: מפרי הבטחות, חשודים על עבירות שונות, שמאלנים, ערבים, מחללי שם שמיים בפרהסיא, אנשים הדבקים בדעות פוסט מודרניסטיות להכעיס ושאר מרעין בישין. יש גם צדיקים בממשלה, אבל הם מיעוט נרדף.

דבר אחר, בספר ליקוטי הלכות (חו"מ, הלכות עדות הלכה ב) נאמר שקשר רשעים הוא חיבור שיש בו שקר שהוא שלילי. כלומר, לא משנה אילו אנשים מרכיבים את הקשר, אלא האם הקשר ביניהם הוא קשר חיובי. אם יש ביניהם שקר, הקשר לא נחשב חיבור אלא פירוד. לפי זה, כל ממשלה היא בהגדרה קשר רשעים בגלל כל הפירוד, היריבות והמחלוקות שיש בה, ולכן ההחלטות שלה לא תקפות.

לסיכום: הממשלה נחשבת קשר רשעים, אבל בכל זאת צריך להקשיב להחלטות שלה (או לפחות אלה שאין בהן חילול ה' מוחלט) בגלל שחייבים חוקים, ואין בינתיים דרך יותר טובה לקבוע את החוקים.

ראליה תלמודית: הרחבה קצרה בחיות שהמיתו אדם חניאל עטיה

המשנה הראשונה במסכתנו (ב ע"א) אומרת כי "הזאב והארי הדוב והנמר והברדלס והנחש מיתתן בעשרים ושלשה". אומר רש"י: "הזאב והארי כו' – שהמיתו אדם ונידונין בסקילה כשור, דאמרינן בב"ק אחד שור ואחד כו'". כלומר, מדובר בחיות שהמיתו אדם ודינן הוא מיתה. מדובר בדיני נפשות, ועל כן צריך בית דין של עשרים ושלושה דיינים. המשנה מוסיפה כי לשיטת רבי אליעזר, כל הקודם להרוג חיות אלו זכה. רבי עקיבא אומר: מיתתן בעשרים ושלושה. נשאלת השאלה, מדוע ר' עקיבא מציין שוב שמיתתן בעשרים ושלושה? הרי תנא קמא כבר אמר זאת! אך לענייננו אין זה משנה, ובהמשך תבאר הגמרא במה נחלקו תנא קמא ורבי עקיבא.

בנוגע לחיות אלו, עולות כמה שאלות ותהיות על סוג חיות אלו, ועל נוכחות חיות אלו בימינו.

בנוגע לזאב, לארי, לדוב ולנחש – מוסכם כי מדובר בזאב, באריה, בדוב ובנחש המוכרים לנו. בישראל חיים כיום כמה מאות זאבים, בעיקר ביהודה ושומרון, בגולן, בגליל ובערבה. אפשר למוצאם בשטחים הטבעיים הפתוחים בישראל שבהם אוכלוסיית האדם דלילה ושיש בהם מזון. וכן, בישראל חיים נחשים רבים –41 מינים וביניהם 9 ארסיים. מנגד, אין נוכחות בימינו של אריות ודובים בארץ ישראל. בעבר חיו בארץ ישראל אריות ודובים ולהם אזכורים בתנ"ך, בין היתר בשופטים יד, ה–ו, כאשר שמשון גובר על אריה ומוצא כוורת דבש בנבלתו, ובמלכים ב, ב, כשהנביא אלישע שיסה דובים בנערים שהקניטו אותו וקראו לו "עלה קירח". לפי הערכות מקובלות, האריה נכחד מארץ ישראל בתחילת המאה ה־17. לעומתו הדוב הצליח לשרוד בארץ ישראל עד תחילת המאה ה־20. העדויות האחרונות המאושרות על הימצאות הדוב בארץ הן של החוקרים הנרי בייקר טריסטראם וארנסט שמיץ. טריסטרם דיווח על דובים בגיא ליד טבריה, בבית שאן ובגולן, ושמיץ ראה ככל הנראה את הפרט האחרון בדרום החרמון בשנת 1911. חלק מן האריות והדובים האחרונים שנראו ניצודו, ומוצגים כפוחלצים במוזיאוני הטבע בירושלים ובתל אביב.

הנמר המצוין במשנה ככל הנראה תואם לנמר המקובל בימינו, שכן בירמיהו יג, כג מפרש רש"י את ה'נמר' בפסוק "וְנָמֵר חֲבַרְבֵּרֹתָיו גַּם־אַתֶּם תּוּכְלוּ לְהֵיטִיב לִמֻּדֵי הָרֵעַ" כ"ליאפר"ט בלעז" – ליאפר"ט מזכיר את התרגום באנגלית של 'נמר', leopard. שאלת נוכחות הנמרים בארץ ישראל בימינו מעלה סקרנות, שכן ישנם סיכויים קלושים שחיים כמה פרטים בודדים באזורי הנגב ומדבר יהודה, אך אין כיום תצפיות או מעקבים אחר נמרים, וככל הנראה גם אוכלוסייה זו נכחדה מישראל. עד לפני כמה

שנים היה מחקר רציף על נוכחות אוכלוסיית הנמרים בארץ בעיקר על ידי חוקר הנמרים גיורא אילני שאף נתן לנמרים שמות כ"חומבבה", "הורדוס" ו"אמרפל".

בימינו הברדלס מסווג כ-*Acinonyx jubatus* - מין יחיד שבמשפחת החתוליים המוכר יותר כצ'יטה. לעומת זאת הברדלס הנמנה במשנה מקבל פרשנויות שונות במספר מקומות. במשנתנו אומר רש"י עלה ברדלס: "חיה היא". בליקוטי רש"י מורחב ונאמר: "חיה היא, ובלעז קורים אותה פוטויו"ש". באוצר לעזי רש"י על ברדלס המצוין בבא מציעא כד ע"א מתפרש ה"פוטיא"ש" כבואש (במשנתנו ובבא מציעא כד ע"א מפורש הברדלס בצורה השונה – פוטויו"ש לעומת פוטיא"ש), אך בבבא מציעא כד ע"א אומר רש"י בתחילת הפירוש על הברדלס שמדובר בצבוע. הפירוש האחרון תואם למשנה בב"ק טו ע"ב, שם נזכר עם החיות כמו במשנה זו, והגמרא שם מפרשת שהוא נקרא "אפא", והוא אותה חיה הנקראת צבוע, אלא שזה זכר וזה נקבה. על הברדלס שמוזכר בב"מ אומר רש"י: "ודרך להרוג אווזים ותרנגולים".
האפשרות שהברדלס המדובר הוא חיה קטנה שאינה מזוהה יחד עם הצ'יטה המוכרת לנו כיום מסתדרת עם הברייתא בפסחים ט ע"ב שם הברדלס מוזכר יחד עם חולדה. אומנם התוספות בדף טו ע"ב מקשים על פירוש זה כיוון שאין זה מתאים למשנה ולגמרא אצלנו שהברדלס נמנה עם חיות הטרף הגדולות שדרכן להמית את האדם, ואילו החיה שרש"י מציין אינה עזה כל כך. כמו כן, אין פירוש רש"י מתאים לגמרא בב"מ שהבעלים מתייאשים כמו בשאר חיות הטרף הגדולות המצוינות שם, ולא לגמרא בב"ק, שם מונה המשנה את חיות הטרף וקובעת: "הרי אלו מועדים". לכן התוס' מפרשים שהוא מין נחש, על סמך התרגום לשמואל א, יג, יח: "גֵּי הַצְּבֹעִים", ובתרגום שם: "חילת אפעיא", ו"אפעה" הוא מין נחש, ע"פ הכתוב בישעיהו ל, ו: "אֶפְעֶה וְשָׂרָף מְעוֹפֵף" (וכמו ששרף הוא נחש ע"פ במדבר כא, ו: "הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים", כן גם אפעה). פירוש זה יתאים לכל המקומות, שכן הנחש הוא בעל-חי מסוכן כמו האריה והדוב. אומנם תוס' מסכימים שיש גם חיה אחרת הנקראת ברדלס, שכן הגמ' בבכורות בדף ח ע"א מבדילה בפירוש בין ברדלס לאפעה, שברדלס עיבורו לשלוש שנים ואפעה לשבעים שנה, ולכן אומרים תוס' שאפשר שפירושו של רש"י יתאים לגמרא שם (וזה לא כפירושו של רש"י עצמו שם, המבאר שזהו אפא-צבוע, שהרי לדעת תוס' הצבוע הוא האפעה). הרמב"ם בפירושו למשנה בב"ק מפרש שברדלס הוא החיה הנקראת בערבית 'אלצבע', והגייה זו בערבית דומה להגיית המילה 'צבוע' בעברית. בשונה משאר הפרשנויות, רבי בנימין מוספיא ב'מוסף הערוך' מציין את המילה היוונית והרומית "פרדליס", המציינת חיה ממשפחת הנמרים. פירוש זה מזהה את הברדלס המצוין במשנה כברדלס המוכר בימינו – הצ'יטה. כיום הברדלס (צ'יטה) נפוץ באפריקה ובאזורים מעטים ביותר באסיה. בעבר ארץ ישראל הייתה חלק מתחום תפוצתו של הברדלס. הברדלס היה חי בכל אזורי הארץ שהיו פתוחים למחצה ללא חורש ים-

תיכוני רב, אך לא בפסגות הרים רמים. דרום הגולן היווה לברדלס מקום מצוין לשגשג (אקלים חם בשילוב נחלים מצפון הרמה, ואוכלוסיה גדולה של צבאים וארנבות). בארץ הברדלס ככל הנראה ניזון מצבאים, מארנבות, מציפורי קרקע שונות (חוגלה, שליו וחוברה) וממכרסמים. להבדיל מחיות יום גדולות אחרות שחיו בארץ, הברדלס לא מוזכר בתנ"ך. נראה שבתקופה זו לא ידעו להבדיל בינו לבין הנמר הדומה לו. תת-המין שחי בארץ, היה תת-המין האסיאתי החי בתחום התפוצה האסייתי של הברדלס (כולל מצרים). בימינו מצוי בישראל הצבוע המפוספס, אחד מתוך ארבעה מיני צבועים קיימים. לעומת הברדלס והצבוע, תחום התפוצה של הבואש הוא בעיקר באינדונזיה, בפיליפינים ובאמריקה (יבשת העל). בכך זיהוי הברדלס המצוין במשנה כבואש המוכר לנו כיום ככל הנראה אינו מתאים.

מאמרי עבודת ה' מתוך הסוגיות ובעקבותיהן

ההוא טבחא ובר ביניתוס

בנימין פוקס

במסכת סנהדרין בדף כד ע"ב הגמרא דנה בשאלה מי פסול לעדות ומדוע. במשנה נאמר שהפסולים לעדות הם מהמרים, אנשים שעושים מרוצי יונים, מלווים בריבית ולווים בריבית:

> ואלו הן הפסולין: המשחק בקוביא, והמלוה בריבית, ומפריחי יונים וסוחרי שביעית. אמר רבי שמעון: בתחילה היו קורין אותן אוספי שביעית, משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית, אמר רבי יהודה: אימתי? בזמן שאין להן אומנות אלא הוא, אבל יש להן אומנות שלא הוא, כשרין.

אפשר למצוא מכנה משותף לשלושת המקרים בסוגיא שבגללו הם פסולים לעדות – הדבר שהם עסקו בו הוא לא יצרני.

לאחר מכן, הגמרא בדף כה ע"א מביאה שני סיפורים:

> "בר ביניתוס אסהידו ביה תרי סהדי. חד אמר: קמי דידי אוזיף בריביתא, וחד אמר: לדידי אוזפי בריביתא. פסליה רבא לבר ביניתוס. והא רבא הוא דאמר לוה ברבית פסול לעדות והוה ליה רשע והתורה אמרה אל תשת רשע עד? רבא לטעמיה, דאמר רבא: אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע

שני עדים העידו על בר ביניתוס שהלווה בריבית, ואחד מהם אמר שהוא האדם שבר ביניתוס הלווה לו, ופסל אותו רבא. ונשאלת השאלה – הרי רבא אמר שלווה פסול לעדות! מתרצת הגמרא: רבא אומר ש"אין אדם משים עצמו רשע", כלומר עדותו של אדם לא תקפה לגבי עצמו, אבל תקפה לגבי אחרים.

הסיפור השני:

> ההוא טבחא דאישתכח דנפקא טריפתא מתותי ידיה. פסליה רב נחמן ועבריה. אזל רבי מזיה וטופריה. סבר רב נחמן לאכשוריה. אמר ליה רבא: דילמא איערומי קא מערים! אלא מאי תקנתיה? כדרב אידי בר אבין, דאמר רב אידי בר אבין: החשוד על הטריפות אין לו תקנה עד

שילך למקום שאין מכירין אותו ויחזיר אבידה בדבר חשוב, או שיוציא טריפה מתחת ידו בדבר חשוב משלו.

טבח אחד נמצא שמכר טריפות, ופסל אותו רב נחמן להעיד, לדון ולהיות שוחט. הטבח גידל שיערות וציפורניים, וחשב רב נחמן שבטח הוא עשה תשובה ורצה לבטל את הפסילה. אמר לו רבא: יכול להיות שהוא מעמיד פנים! אלא כיצד הוא יכול לעשות תשובה? ללכת לעיר אחרת ולהשיב שם אבידה חשובה, או שיזרוק לפח בשר יקר משלו שנמצא שהוא טריפה.

וישנן כמה תמיהות על הסיפורים האלה. בסיפור הראשון, איך ייתכן שמאמינים לדבריו של העד שני? הרי הם אינם תקפים לגבי עצמו! הרי הייתה פה התרחשות אחת שאפשר להאמין לה או לא, המציאות לא משתנה מאדם לאדם! ובסיפור השני - כיצד ייתכן שמוכר טריפות פסול לעדות? אכילת טריפות ומכירתן אכן אסורות, אבל זהו עיסוק יצרני, בניגוד לשאר העיסוקים שבגללם נפסלים לעדות! ויותר מכך, מדוע הסיפורים האלה הובאו אחד אחרי השני? מה הקשר ביניהם?

כדי לענות על השאלות האלה צריך לפרש את הסוגיא בדרך מעט שונה, ולתרגם אותה לענייני עבודת ה'.

בסיפור הראשון ראינו שאין אדם משים עצמו רשע, ואף על פי שהעד השני ידע שחטא, לשיטת רבא לא הייתה להודאתו משמעות. אולי זה מצביע על רעיון גדול יותר – דבריו והודאתו של אדם יכולים להיות לא רלוונטיים לעצמו אך רלוונטיים כלפי אחרים, ואם כך, הביקורת שאדם מקבל אינה יכולה לבוא מעצמו, כי אין אדם משים עצמו רשע. הוא אינו יכול לתת ציונים לעצמו, והוא צריך לקבל ביקורת מבחוץ, וממילא גם התשובה שלו תהיה תלויה באחרים.

בסיפור השני לכאורה אין סיבה שהשוחט ייפסל, ואם כך, הוא נפסל כנראה מסיבה יותר רוחנית. השוחט נפסל לעדות מכיוון שעדות היא עניין של אמון. צריך לסמוך על העד, ולכן מי שמוכר טריפות ומציג אותן כבשרות, עושה זאת כדי לרצות את הסביבה, ואי אפשר לתת בו אמון. כאשר אותו שוחט גידל שיער וטפרים, רבא אמר שזו איננה תשובה אמיתית. גידול שיער וטפרים הוא סימן חיצוני לתשובה שאולי הוא מעין אמירה לסביבה "עשיתי תשובה", ואם כך השוחט נשאר באותה דרך מחשבה של ריצוי הסביבה, ללא תשובה אמיתית, ועם גישה כזו הוא עדיין פסול לתפקיד שדורש אמון אמיתי – עדות.

התשובה שרבא מציע היא תשובה שלא תלויה בשיפוטם של אחרים. אדם יילך למקום שבו אף אחד לא מכיר אותו, ושם יחזיר אבידה או שיזרוק לפח בשר שנמצא שהוא טריפה. בשני המקרים אין

לאחרים דרך לדעת שהוא עשה את זה, ולבן לא ידעו שעשה תשובה. וגם אם ידעו שעשה את זה, זהו מקום שאיש אינו מכיר את מעשיו הראשונים, ולכן השבת האבידה או זריקת הטריפה לא יעשו עליהם רושם. ומה זה אומר? זה אומר שאם האדם עשה את המעשים האלה, הוא באמת רוצה לעבוד את ה' ולעשות תשובה, ולא רק לרצות את סביבתו, ואז אפשר לתת בו אמון ולהשיב לו את האפשרות להעיד.

לפי רבא, אף על פי שהביקורת צריכה להגיע מבחוץ והתשובה כן קשורה לכלל, התשובה היא בסופו של דבר משהו שצריך להגיע ללא קשר לדעתם של אחרים, משהו אישי, אינדיבידואלי.

"...הטהרה מותנית בקרבנו לפני ה'. הווידוי של שליח הציבור הוא במקום וידוי של הציבור של כהן גדול. אבל נוסף לווידוי הציבור, יש עוד וידוי אחר, וידוי אישי, אינדיבידואלי, אינטימי, וידוי שבין אדם לעצמו בלב שבור ובכוונת יחיד. זה הווידוי של הטהרה."

הרב סולובייצ'יק, על התשובה, עמ' 12–13.

בין טהרה לכפרה
על חזרה בתשובה בסוגיא ובמעשה מאבידת בת מלך
איתן כרייף

בסוגייתנו מובאת ברייתא שעוסקת בין היתר בדרך חזרתם בתשובה של פסולי העדות:

"**משחק בקוביה**, אימתי חזרתן? משישברו את פיספסיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו בחנם לא עבדי."

פרוש: איך הם חוזרים להיות כשרים לעדות? כשהם שוברים את מקלות העץ שהיו משחקים בהם וחוזרים בתשובה שלמה, ואפילו לא משחקים עם נוכרי על אף שזה מותר.

מלווה בריבית, אימתי חזרתן? משיקרעו את שטריהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, אפילו לנכרי לא מוזפי.

פירוש: איך הם חוזרים להיות כשרים לעדות? כשהם קורעים את השטרות שלהם וחוזרים בתשובה שלמה, ואינם מלווים אפילו לנוכרי, על אף שזו מצווה.

מפריחי יונים, אימתי חזרתן? משישברו את פגמיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו במדבר נמי לא.

פירוש: איך הם חוזרים להיות כשרים לעדות? כשהם שוברים את הדפים שמזרזים איתם את היונים וחוזרים בתשובה שלמה, ואפילו במדבר לא מפריחים יונים (תקדימיך יונך ליון, ארא).

סוחרי שביעית, אימתי חזרתן? משתגיע שביעית אחרת ויבדלו. ואמר רבי נחמיה לא חזרת דברים בלבד אמרו, אלא חזרת ממון. כיצד? אומר: אני פלוני בר פלוני כינסתי מאתים זוז בפירות שביעית, והרי הן נתונין במתנה לעניים.

פירוש: איך הם חוזרים להיות כשרים לעדות? כשתגיע שנת שביעית אחרת, הוא יאסוף פירות שביעית ויחלק לעניים. רבי נחמיה אומר שהם צריכים לקחת מכספם הפרטי את סך הכסף שהם הרוויחו בשנה שעברה ממכירת פירות שביעית ולתת אותו סכום לעניים, ואז לחזור תשובה שלמה.

עוד מקורות בענייני תשובה:

1. *הרמב"ם* מביא שיש כמה שלבים לתשובה:

א. לדעת שעשה חטא. ב. להתוודות עליו בקול. ג. להתחרט. ד. לומר שלא יעשה אותו שוב.

חז"ל אומרים שיש שתי דרגות לתשובה: תשובה מיראה ותשובה מאהבה. תשובה מיראה היא תשובה שבה האדם מתחרט משום שהוא מפחד מעונש, ותשובה מאהבה היא תשובה שבה האדם מתחרט מפני שהוא אוהב את ה' ורוצה להתקרב אליו.

מפה מבינים שיש כמה דרגות או כמה שלבים לתשובה.

הרב *יוסף דב סולובייצ'יק* מציין שיש שני סוגים של תשובה: 'כפרה' ו'תשובה'.

פירוש המילה כפרה היא מחילה, מחיקה, מחייה. זאת אומרת שהאדם מכפר על מעשיו וה' סולח לו ומוחק את העונש, והאדם חוזר מטומאתו אבל לא נהיה טהור, אלא רק לא טמא ולא חייב מלקות או כל עונש אחר.

למשל, יום הכיפורים נועד לכפר על המעשים הרעים, ולפי דעת רבי (יומא פד ע"ב) יום כיפור מכפר בלי לעשות דבר. היום עצמו מכפר, ולא המעשים.

לעומת זאת, 'תשובה' זה יותר מזה. האדם צריך לעבוד ולהשתדל, לחזור להיות טהור, ולא רק לא להיות טמא. האדם מתקרב אז לה', ונהיה נקי. זאת עבודה הרבה יותר קשה.

נבקש להעמיק עוד בעניין התשובה על ידי עיון ב'מעשה מאבידת בת מלך'. ר' נחמן סיפר מעשה שאפשר לפרשו גם כמעשה המתאר את דרך התשובה.

זהו המעשה:

מעשה במלך אחד שהיו לו שישה בנים ובת אחת, ואהב במיוחד את ביתו היחידה. יום אחד הם התווכחו, ונזרק בפי המלך דיבור זה: "שה-'לא טוב' ייקח אותך". ביום שלמוחרת הבת נעלמה, והיה למלך צער גדול עליה. ראה זאת המשנה למלך והתנדב ללכת לחפשה. לפני שהלך ביקש מהמלך שלושה דברים: סוס, משרת וכסף בשביל ההוצאות. הלך המשנה למלך בדרך, ראה מבצר שאי אפשר להיכנס אליו מפני השומרים. אמר לעצמו: 'אני אשאיר את הסוס פה ואנסה ללכת'. ניסה, והניחו לו להיכנס למבצר. ראה שהמלך מביא את המלכה, והמלכה היא בת המלך. שאל את בת המלך מה היא עושה פה, והיא אמרה לו שזהו ה'לא טוב'. שאל אותה איך להוציא אותה משם, והיא אמרה לו שהוא צריך לחשוב עליה במשך שנה, ואז ביום האחרון הוא יצטרך לצום ולא לישון. הוא עשה מה שהיא ביקשה, אך ביום האחרון, היום שבו הוא היה צריך לצום, הוא ראה אילן עם פירות גדולים מאוד, והוא התפתה ואכל, ונפלה עליו תרדמה. באה אליו בת המלך ואמרה לו: 'אם לא היית אוכל, היית משחרר אותי. אבל לא נורא, תעשה שוב את אותו הדבר, אבל ביום האחרון רק אל תשתה יין ואל תישן'. הוא עשה כך, וביום האחרון ראה אגם של יין, שתה ממנו, ונפלה עליו תרדמה וישן שבעים שנה. כשישן

באה אליו בת המלך וכתבה לו שאם ירצה למצוא אותה שוב, הוא יצטרך למצוא הר של זהב ושל אבנים טובות. התעורר, ראה את המכתב, השאיר שם את המשרת והלך לחפש את הר הזהב. אחרי כמה שנים של חיפוש ראה ענק אחד שנושא אילן. שאל אותו אם ראה את ההר הנ"ל, ואמר לו שההר לא קיים. אמר לו המשנה למלך שההר כן קיים. אמר לו הענק: 'אני אחראי על כל החיות, אני אקרא להן, אולי הם ראו'. קרא להן. אמרו לו שלא ראו. אמר לו הענק: 'יש לי אח שאחראי על כל העופות, אולי הוא ראה'. הלך אליו, ואמר לו שהוא מחפש ההר הנ"ל. ענה לו כמו הענק הנ"ל. אמר לו הענק: 'אני אקרא לכל העופות, אולי הם ראו'. קרא להם, אך גם הם לא ראו. אמר לו הענק: 'יש לי אח שאחראי על כל הרוחות, אולי הוא ראה'. הלך אליו, ואמר לו שהוא מחפש ההר הנ"ל. ענה לו כמו הענק הנ"ל. אמר לו הענק: 'אני אקרא לכל הרוחות, אולי הם ראו'. קרא להם. אמרו לו: שלא ראו. בבה המשנה למלך, כי לא ידע עכשיו איפה לחפש.

אחר כך באה אל הענק רוח. אמר לרוח: 'למה לא באת? הרי קראתי לכל הרוחות!' אמרה: 'לא יכולתי, הייתי באמצע לסחוב בת מלך להר של זהב ומרגליות טובות'. שמח מאוד המשנה למלך, והענק נתן לו כלי מלא בכסף אין סופי. הביאה אותו הרוח להר, אבל בכניסה היו שומרים. שיחד אותם המשנה למלך בכסף, והוציא את בת המלך. אבל איך הוציא אותה – לא אמר.

מפתח פירוש הסיפור לדעתי:

מלך – הקב"ה. בת מלך – התשובה. המשנה למלך – כל אחד ואחד. הסוס – דרך קיצור. המשרת – עזרה אלוקית. הכסף – מה שאחרים רואים שהוא לא טוב. המבצר – היצר הרע ששם חומה בפני האדם. הפירות והיין – התאוות.

הסבר:

הקב"ה (המלך) הוריד תשובה (בת המלך) לעולם כדי שנוכל למצוא אותה ולעשות תשובה. אנחנו (משנה למלך) בתחילת המסלול של החזרה בתשובה מחפשים שלושה דברים: דרך קיצור (הסוס), עזרה אלוקית (המשרת) וכסף או עזרה שנראית יותר גשמית. נראה שהכסף אינו בשביל התשובה, אלא בשביל מטרה פחותה, ובגלל זה ר' נחמן אומר לנו שהמעות הן בשביל הוצאות למטרה קדושה. אחר כך אנחנו נחסמים על ידי היצר הרע (המבצר), ומבינים שאי אפשר לעבור את החומה הזאת בדרך קיצור, אז אנחנו עוזבים את הדרך קיצור (הסוס), והולכים לשם בדרך הרגילה (בלי הסוס). אנחנו מבינים שכל החומה הזאת (המבצר) איננה אמת בכלל, שהרי אנו עוברים אותה בקלות. אחר כך התשובה באה ואומרת לנו שבשביל להשיג אותה צריך לעשות עבודה קשה, ואנחנו לא עומדים בזה, ונכשלים. התשובה נותנת לנו עוד ניסיון, וגם בו אנו נכשלים, אפילו שיש לנו העזרה האלוקית (המשרת). אז אנחנו עוזבים את העזרה האלוקית, ורוצים להצליח לבד, וגם שם אנחנו לא מצליחים.

הקב"ה שולח לנו עזרא נסתרת (הענקים), ואחרי העזרה הזאת **<u>שנראית</u>** שלא עזרה, אנחנו רואים שזה כן עזר, ופה אנחנו מצליחים לעשות תשובה.

ר' נחמן מראה לנו כאן את כל שלבי התשובה, ואנחנו מבינים שכפרה היא השלב הראשון והקל מבין כל שלבי התשובה, ותשובה זה דבר הרבה יותר קשה ומאתגר.

מדוע התורה ניתנה בחשאי? מי מפחד מהשטן?

עיון משולב בפרשנות הסוגיא וב'מעשה מרב ובן יחיד'

הראל מינס ואיתן כרייף

בגמרא במסכת סנהדרין דף כו ע"ב: "'הפליא עצה הגדיל תושיה'. א"ר חנן: למה נקרא שמה תושיה? מפני שהיא מתשת כחו של אדם. דבר אחר: תושיה, שניתנה בחשאי מפני השטן. דבר אחר: תושיה, דברים של תוהו שהעולם משותת עליהם."

לומד רבי חנן מהפסוק "הפליא עצה הגדיל תושיה" שהתורה מתשת כוחו של אדם. הגמרא מביאה עוד פירוש על המילה 'תושיה' – שניתנה התורה בסתר, בחשאי, השטן, שלא יקטרג. ועוד פירוש: דברים לא טובים של תוהו שהעולם נעמד עליהם, משותת עליהם.

רש"י: "**מפני השטן** – שהוא מקטרג ואומר תסתפק לעליונים ולא ימסרו הלוחות ביד משה."

פירוש: שהשטן היה מקטרג ואומר התורה נסתפקה וצריכה להיות בידי העליונים, המלאכים, ולא ביד התחתונים – עם ישראל, ועל ידי הקטרוג הזה התורה לא תימסר בידי משה.

מסביר הרב החיד"א ב'פתח עיניים': "**תושיה שנתנה בחשאי מפני השטן** – אפשר טעם פשוט במ"ש פרק קמא דקדושין. אמר הקב"ה: בראתי יצה"ר, בראתי לו תורה תבלין. וכמה טעמים כתבנו בעניותנו בספר הדרושים בס"ד [ובמסכת קדושין לפנים כתבתי בעניותי איזה טעמים עש"ב בס"ד]. הצד השוה שבהם, דע"י התורה סמא דחיי לסמא דמותא היצה"ר, ולכן היה מקטרג, שלא יתן התורה לישראל, כי בעסק התורה מתבטל, ולו ידע כי כלת"ו היא."

פירוש: הטעם הפשוט, שנאמר במסכת סנהדרין, שאמר הקב"ה: בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין. החיד"א אומר שהוא פירש כמה טעמים[54] בספרו, והצד השווה לכל הפרושים הוא שהתורה

[54] (ד) ואי בעית אימא, במ"ש רש"י בפ' אמחה את האדם: הוא עפר אביא עליו מים ונמחה. וכבר כתבנו שהיצה"ר שרשו עפר. וידוע שהתורה נמשלה למים, א"כ כשיבואו מים על עפר נמחה, והוא ביטול יצה"ר. וזה רמז הכתוב הוי כל צמא לכו למים. צמ"א גי' פ' [ועמ"ש לפנים בקמא על דף פא סוף ע"ב]: וזה הרמז, מי ששלט בו יצה"ר שהוא צמ"א, לכו למים, לתורה. ואמר לכו ע"ד דאמרו פ"ק דמנחות: אבימי איעקרא ליה מסכתא ואזל לרב חסדא דלהדרא ליה, דאע"ג דרב חסדא תלמידו, הלך אליו, דהכי מסתייעא מילתא. וז"ש לכו למים ודוק.
(ה) וטעם אחר יש, כי היצה"ר עפר כמדובר אחד מד' יסודות, והתורה אש ומים שהם שני יסודות, ואתו תרי ומפקי מחד. וז"ש בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין, כי התורה אש ומים, ואינה נקנית אלא בענוה שמחשיב עצמו כעפר. וא"כ הרי ג' יסודות ומבטל יצה"ר שהוא עפר לבד.
(ו) ויראה כי העוסק בתורה שהיא אש ומים הוא אחוז במדת שמי"ם שהוא אש ומים כנודע, ובכח זה מבטל היצה"ר:

היא סם חיים שמבטל את סם המוות – היצר הרע, ולכן היצר הרע מקטרג כדי שהתורה לא תינתן לישראל, כי כשישראל עוסקים בתורה, זה מביא את היצר הרע לידי כיליון.

בשלב זה נבקש להרחיב את העיון והדיון בפחד מקטרוג השטן דרך עיון בסיפור שסיפר רבי נחמן ונקרא "מעשה מרב ובן יחיד".

נסכם את הסיפור בקצרה ובהשמטות:

מעשה ברב אחד שלא היה לו בנים. אחר כך היה לו בן יחיד, וגידל אותו והשיא אותו, והיה הבן יושב בעלייה ולומד כדרך אצל הגבירים. והיה לומד ומתפלל תמיד, רק שהיה מרגיש בעצמו שחסר לו איזה חיסרון, ואינו יודע מהו. ולא היה מרגיש טעם בלימודו ובתפילתו. וסיפר לפני שני אנשים בני הנעורים, ונתנו לו עצה שייסע לאותו צדיק. **ואותו בן עשה מצווה שבא על ידה לבחינת מאור הקטן.**

הלך אותו הבן יחיד וסיפר לאביו שאינו מרגיש טעם בעבודתו, ואינו יודע מהו, ובכן הוא רוצה לנסוע לאותו צדיק.

השיב לו אביו: איך אתה בא לנסוע אליו? הלוא אתה למדן יותר ממנו ומיוחס יותר ממנו! לא נאה לך לנסוע אליו, כלך מדרך זו! עד שמנע אותו לנסוע.

חזר ללימודו, ושוב הרגיש חיסרון, והתייעץ שוב עם אותם האנשים, ויעצו אותו כמקודם לנסוע להצדיק. ושוב הלך לאביו, והטה אותו אביו ומנע אותו. וכן היה כמה פעמים. והבן היה מרגיש שחסר לו, והיה מתגעגע מאוד למלאות חסרונו, ולא ידע מהו. בא עוד לאביו והפציר בו, עד שהוכרח אביו לנסוע עמו, כי לא רצה להניח אותו לנסוע לבדו, מחמת שהיה בן יחיד.

אמר לו אביו: הלא תראה שאסע עמך, ואראה לך שאין בו ממש.

ואסרו המרכבה ונסעו.

אמר לו אביו: בזה אנסה: אם יתנהג כסדר, הוא מן השמים, ואם לאו – אינו מן השמים, ונחזור. נסעו ובאו אל גשר קטן, ונפל סוס אחד, והמרכבה נתהפכה וכמעט טבעו.

אמר לו אביו: ראה שאינו מתנהג כסדר, ואין הנסיעה מן השמים. וחזרו.

חזר הבן ללימודו, ושוב ראה החיסרון שחסר לו ואינו יודע. וחזר והפציר באביו, והוכרח לנסוע עמו שנית. כשנסעו העמיד אביו הניסיון כבראשונה: אם יתנהג כסדר.

נזדמן שהיו נוסעים ונשברו שני הצירים.

אמר לו אביו: ראה שאינו מתנהג לנו לנסוע, האם זה דרך הטבע, שישתברו שני הצירים? וכמה פעמים נסעו עם המרכבה הזאת, ולא נזדמן כזאת וחזרו.

חזר הבן לדרכו, ושוב הרגיש החיסרון, והאנשים יעצו אותו לנסוע. וחזר לאביו והפציר אותו. והוכרח לנסוע עמו עוד. ואמר לו הבן שלא נעמוד עוד על ניסיון כזה, כי זה דרך הטבע, שנופל סוס לפעמים, או שנשברים הצירים. אם לא שיהיה איזה דבר מורגש מאוד.

נסעו ובאו לאכסניה ללון, ומצאו שם סוחר, והתחילו לספר עמו כדרך הסוחרים, ולא גילו לו שהם נוסעים לשם, כי הרב היה מתבייש בעצמו לומר שנוסע לאותו הצדיק, והיו מדברים מעסקי העולם, עד שבסיבוב הדברים הגיעו לספר מצדיקים, היכן נמצאים צדיקים, וסיפר להם ששם נמצא צדיק, ושם, ושם, והתחילו הם לדבר מהצדיק שנסעו אליו.

השיב להם: זה?! הלא קל הוא, כי אני נוסע עכשיו ממנו, ואני הייתי שם, שהיה עובר עבירה. ענה אביו ואמר לבנו: הראית, בני, מה שזה הסוחר מספר לפי תומו? והלא הוא נוסע משם. וחזרו לביתם. נפטר אותו הבן.

בא בחלום לאביו, וראה אותו שהיה עומד בבעס גדול.

שאל אותו: למה אתה בבעס כל כך?

והשיב לו שיסע לאותו הצדיק, והוא יגיד לו על מה הבן בבעס. והקיץ, ואמר שמקרה הוא. אחר כך חלם לו עוד, ואמר שהוא גם כן חלום שווא. וכן עד שלוש פעמים.

והבין: הלא דבר הוא. ונסע לשם.

פגע בדרך את הסוחר שפגע מקודם, בעת שנסע עם בנו, והכיר אותו.

אמר לו: הלא אתה הוא שראיתיך באותה האכסניה?

השיב לו: בוודאי ראית אותי.

ופתח פיו ואמר לו: אם תרצה, אהיה בולע אותך.

אמר לו: מה אתה מדבר?

השיב לו: זכור אתה, כשנסעת עם בנך, ובתחילה נפל סוס על הגשר וחזרת. אחר כך נשברו הצירים, אחר כך פגעת בי, ואמרתי לך שהוא קל. ומאחר שפטרתי אותו, את בנך, עכשיו אתה רשאי לנסוע, כי הוא היה בחינת מאור הקטן, והצדיק הוא בחינת מאור הגדול, ואם היו מתוועדים יחד, היה בא משיח. וכיון שפטרתי אותו, אתה רשאי לנסוע. ובתוך דבריו נעלם, ולא היה לו עם מי לדבר.

לדעתנו רבי נחמן רוצה ללמד אותנו פה שהשטן יכול להיראות כבל דבר, אפילו כשאתה חושב שמאת ה' הדבר. והוא רואה שאתה מצליח, ורוצה להכשיל אותך, ומתחפש לדבר שאתה לא מדמיין שזה הוא. למשל בסיפור הזה, הוא הפיל את הסוס, הרס את הצירים והתחפש לסוחר. עשה הכול בשביל שהם לא יצליחו. כי אם הם היו מצליחים, היה בא המשיח. זאת אומרת, שכבל שהתוצאה תהיה גדולה, כך השטן ינסה יותר להכשיל אותך. אז אם אתה רואה שאתה מנסה לעשות טוב ולא מצליח,

ויש הרבה התנגדות, אל תתייאש. אם יש התנגדות משמע שהתוצאה תהיה גדולה. לכן עליך להמשיך לנסות עד שתצליח. אבל השטן תמיד ינסה להכשיל אותך בדברים הקשים לך, ובגלל זה התורה ניתנה "בחשאי, מפני השטן."

לימוד בעבודת ה' ממומר אוכל נבלות להכעיס
ארי סנדרס

במסכת סנהדרין (כז ע"א) יש מחלוקת על מומר שאוכל טריפות במטרה להכעיס. רבא אומר שאדם כזה כשר לעדות, ואביי אומר – פסול. לעומת זאת, במומר אוכל נבילות לתיאבון הגמרא אומרת שאביי ורבא מסכימים על פסילתו לעדות.

לכאורה זהו אבסורד! דווקא הוא אמור להיות פסול אף יותר ממי שאוכל לתיאבון, שאוכל נבלות רק כי "זה טעים"! אם זה לא היה טעים, הוא לא היה אוכל, הוא אפילו לא חושב על זה כמשהו שקשור ליהדות בכלל! וזו בדיוק הסיבה לכך שהמקרה שלו הרבה יותר חמור, כי הוא לא חושב על הבעייתיות שיש בצעד שלו כשהוא אוכל טריפה גמורה. ההלכה אינה מעניינת אותו. מומר שאוכל על מנת להכעיס, עדיין מרגיש קשור ליהדות. יש לו תקנה, הוא יכול לחזור. מומר שאוכל לתיאבון, לכאורה, לא!

נוכל ללמוד כאן משהו מאוד משמעותי לעבודת ה'. אדם, גם אם החוטא הכי גדול, אבל יש לו אינדיקציה כלשהי לקב"ה, ליהדות – תמיד יש לו תקנה. הוא יכול לחזור (אותי כמו הציונים החילונים של פעם, כמו ז'בוטינסקי והרצל, שהייתה להם אינדיקציה ליהדות. מטרת חייהם הייתה הקמת מדינה **יהודית** בארץ ישראל. הייתה להם אינדיקציה לדת ולאומה, ותקומת עם ישראל הייתה עוברם ערך חשוב מאוד. זה מה שהניע אותם, משיח בן יוסף (תקומת מדינת ישראל ע"פ הרב מניטו), אבל פחות מחויבות למשיח בן דוד). לעומת זאת, אדם שלא חושב על מה שהוא עושה, אלא סתם אוכל לתיאבון, כי זה 'כיף לו', והוא אינו חושב על הקב"ה אפילו בצעדים הטובים שהוא עושה – אין לו תקנה. אדם צריך לחשוב על הקב"ה בכל צעד שהוא עושה, בכל מצווה, לשמוח במצוות, להתבייש בעבירות. אפילו אם הוא אינו מתבייש בעבירות, אפילו חס וחלילה הוא מתגאה בעבירות, הרי הוא מתגאה בכך שהוא עשה משהו נגד בורא עולם, משמע שהוא מאמין שיש בורא עולם! לעומתו אדם שעושה עבירות בלי לחשוב, סתם כמו כבשה, כי זה מה שמתחשק לו, הוא אינו חושב על הקב"ה. הקב"ה לא בראש שלו. הוא לא יודע אם הוא מאמין בקב"ה או לא, כי הוא כמו כבשה, פשוט לא חושב על זה.

"אפילו בחנם לא עבדי" על חזרה בתשובה גמורה והריסת הגשרים על פי הרב סולובייצ'יק

אשוריה שלום דורפמן

הגמרא בסנהדרין מביאה מספר דברים הפוסלים אדם מלהעיד עדות בבית הדין, וכן קריטריונים הקובעים מתי אדם שנפסל לעדות יכול לחזור ולהעיד – בעצם מהי חזרתו בתשובה, כדי שנקבל אותו שוב ככשר להעיד.

גמרא סנהדרין דף כה ע"ב:

> מיתיבי: המשחק בקוביא אלו הן המשחקים בפיספסים. ולא בפיספסים בלבד אמרו, אלא אפילו קליפי אגוזים וקליפי רימונים. ואימתי חזרתן? משישברו את פיספסיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו בחנם לא עבדי. מלוה בריבית, אחד המלוה ואחד הלוה. ואימתי חזרתן? משיקרעו את שטריהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, אפילו לנכרי לא מוזפי. ומפריחי יונים אלו שממרין את היונים, דלא יונים בלבד אמרו, אלא אפילו בהמה חיה ועוף. ואימתי חזרתן? משישברו את פגמיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפי' במדבר נמי לא עבדי.

אחד מהדברים הפוסלים אדם לעדות, הנמנים במשנה, הוא "משחק בקוביא". הגמרא פה מדברת על הגדר של משחק בקוביא, והתשובה שלו היא חוץ מהתשובה הרוחנית – הנפשית, "ויחזרו בהן חזרה גמורה", היא צריכה להיות גם תשובה מעשית, שגם לה יש השלכות בנפש, או שבעצם היא נובעת מתנועה של תשובה גמורה בנפש, והיא "שישברו את פספסיהן". כלומר, לא מספיק שהם יפסיקו לשחק, אלא הם צריכים גם לשבור את כלי המשחק שבהם הם שיחקו, ולהתרחק בתכלית הריחוק מן החטא.

הרב סולובייצ'יק מדבר על התשובה, והוא וכותב בהרחבה על המושג של שבירת כלי המשחק בראייה של התשובה, או כלשונו "הריסת הגשרים".

הרב סולובייציק ב'על התשובה' על כפרה וטהרה, בדילוגים:

> ליום הכיפורים, כמו לתשובה, יש שני אספקטים. ראשית, יום הכיפורים מכפר... ושנית יום הכיפורים מטהר... שני אלמנטים אלה של כפרה וטהרה הם תוצאה ישירה של החטא, ולעומתם אף בחטא עצמו שני אלמנטים אלה: א) החטא מחייב; ב) החטא מטמא... אבל החטא עצמו גם מטמא. יש מושג של טומאת החטא... ברגע שאדם חוטא הוא נפסד, נשחת, הוא נטמא, הוא ירד ממעמדו. החטא מפקיעו... מסגולותיו האנושיות. הוא משתנה לגמרי.

אישיותו אחת מסתלקת, ואחרת באה במקומה. אין בכך משום עונש או קנס, אף לא זעם חרון ונקמה, זאת היא פגימה "מטאפיזית" באישיותו, בקדושתו של האדם... יום הכיפורים מכפר ומטהר: "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" (ויקרא טז, ל). כפרה פירושה מחילה, מחיקה, מחייה. הכפרה מוחקת את העונש. החטא גם מטמא. הטומאה נהפכת לחלק מאישיותו של החוטא. החטא כמו מעביר את הכתר האלוקי מעל ראשו של אדם ופוגע בשלמותו הרוחנית. גם בהלכה אנו מוציאים ביטוי לטומאת החטא. אם עבר אדם עבירה שיש בה עונש מלקות או מיתת בית דין, הרי נוסף לעונש המגיע לו שהוא תוצאה מן החטא, הוא גם נפסל לעדות. אין זה בא מחמת עונש, אלא יש כאן משום שינוי במעמדו האישי. התשובה האמיתית היא איפוא לא רק מכפרת (מחיית העונש), אלא גם מטהרת (מן הטומאה), משחררת את האדם מטמטום הלב, מאטימות החושים, מחזירה לאדם חיותו, נותנת לו מחדש את דמותו המקורית. ויש... שהיא אף מעלה אותו לגבהים חדשים שטרם ידע כמותם (עמ' 17).

לפי דעת רבי (יומא פד ע"ב), עיצומו של יום כיפור מכפר גם בלי תשובה לשבים ולשאינם שבים. השאלה נשאלת: אם יהודי חטא ועבר עבירה הפוסלת אותו לעדות, האם יהיה כשר לעדות בלי תשובה למחרת יום הכיפורים? התשובה היא: לא. הכפרה רק מעבירה את העונש, אבל האישיות נשארת בטומאתה. כפרה אכן יש בלי תשובה, אך אין טהרה בלי תשובה. הכפרה קשורה בעיקר בקרבנות. הטהרה מותנית בקרבתו "לפני ה'". הווידוי של שליח ציבור הוא במקום וידוי הציבור של כהן גדול. אבל נוסף לווידוי הציבור יש עוד וידוי אחר, וידוי אישי, אינדיבידואלי, אינטימי, וידוי שבין אדם לעצמו בלב שבור ובכוונת יחיד. זהו הווידוי של טהרה. עיקרה של התשובה הוא הווידוי, ויש כאמור שני מיני וידוי. אחד וידוי של כפרה ואחד וידוי של טהרה. ברייתא היא במסכת סנהדרין (כה ע"ב), וכן הובאה להלכה ברמב"ם... על עוברי עבירה שנפסלו לעדות. ביניהם מונה הברייתא את **המשחק בקוביא, המלווה בריבית, את מפריחי היונים ועוד: "המשחק בקוביא, אלו הן המשחקין בפספסין... ואימתי חזרתן? משישברו את פספסיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו בחינם לא עבדי. מלוה בריבית, אחד המלווה ואחד הלווה, ואימתי חזרתן? משיקרעו את שטריהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, ואפילו לעכו"ם לא מוזפי... מפריחי יונים וכו' דאפילו במדבר נמי לא עבדי'.** התשובה של אלה, הרי אינה אלא על איסור גזל, ולמה אין תשובתם תשובה ברגע שהם מתחרטים על העבר ואינם עוסקים יותר בדברים אלו שיש בהם גזל? והרי משחק בקוביא בחינם, הלוואה בריבית לעכו"ם והפרחת יונים במדבר הם דברים שבהיתר, ולמה אין חזרתם "חזרה גמורה" עד שישברו פספסיהם, יקרעו שטרותיהם ויהרסו את מצודותיהם? תשובה

המכשירה לעדות היא תשובה של טהרה והיא מצריכה הרבה יותר מתשובת כפרה. בתשובה של טהרה לא מספיק לפרוש מן החטא, אלא צריך לפרוש פרישה גמורה מכל האווירה, הסביבה, הגורמים, התנאים והכוחות שסיבבו את האדם והביאוהו לידי חטא. תשובה של טהרה, המחזירה את האדם לכשרותו הראשונית, מחייבת אותו לשבור את הפספסין, לקרוע את השטרות, **להרוס את כל הגשרים המוליכים ממנו ולעולם החטא שמשם יצא**... לכפרה מספיקה חרטה... אבל לא כן במה שנוגע לטהרה. כאן לא מספיק לפרוש מן החטא. כאן לא מספיק לא לבצע את החטא עצמו לפי פרטיו שנאסרו עלינו במפורש, אלא צריך לפרוש מדרך חטאים. "יעזוב רשע דרכו ואיש אוון מחשבותיו" (ישעיהו נה, ז). אין מדובר כאן על החטא עצמו, אלא על **הדרך המובילה אל החטא** ומן החטא. אין מדובר על מחשבות חוטאות, אלא על "מחשבותיו", על כל מערך מחשבתו, כל תפיסת עולמו.

"אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל. לפני מי אתם מטהרין? מי מטהר אתכם? אביכם שבשמים... מה מִקוה מטהר את הטמאים, אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל". (משנה יומא, ח, ט)".

אנו רואים כמה דברים בדברי הרב סולובייצ'יק. החזרה בתשובה הגמורה צריכה גם ובעיקר לפעול את פעולתה בנפש. צריכה להיות **החלטה גמורה על עזיבת החטא**, וניתוק החטא מהנפש, ניתוק ההשפעה וההרס שלו גם על הנפש, וחזרתה של הנפש לצורתה ולהווייתה המקוריות, כפי שהייתה בטהרתה עוד לפני החטא. לשם כך צריך החלטה גמורה ושלמה לעזוב את החטא, ו**לנקות כל שמץ של החטא מקרבנו**. ולכן לא מספיק לא להפריח יונים, או לא לעשות את החטא, כזה או אחר שיהיה, אלא צריך גם "לשרוף את הגשרים", להוקיע מקרבנו את האפשרות לחטוא, ולנקות את הנפש מכל אפשרות לחטוא, ולחזור חזרה גמורה אל האישיות שלנו שהיא בלי החטא, נקייה וטהורה. לשם כך צריך גם שלמות של החלטה לעזוב את החטא, ובלי כך לא ניתן יהיה לנפש ולאישיות לחזור לצורתן המקורית.

שריפת הגשרים באה לא רק לניקוי הנפש מן החטא, אלא גם כהוכחה על הרצון האמיתי ועל שלמותו הפנימית להתנתק מהחטא. כשאדם משאיר לעצמו דרכי גישה אל החטא, בעצם הוא בתוך תוכו לא החליט לגמרי שאינו רוצה את החטא. הוא גם פה וגם פה, הוא לא רוצה להחליט באופן סופי היכן הוא נמצא. הוא אינו רוצה את החטא, אך מצד שני גם הוא אינו רוצה להיות בלי החטא, או שגם אינו רוצה בדרך החדשה של החיים שלאחר התשובה. ייתכן שאפילו עצם המעבר מפחיד אותו. התשובה היא החלטה חד פעמית: 'היכן אני נמצא?' ו'מי אני?', שממנה אין דרך חזור. לאחר מכן זה כמובן תהליך ארוך ומתמשך עד לנקיות הנפש לגמרי מן החטא. החלטה זו היא דבר מחייב, ואף מחייב התעלות וחיים אחרים, אולי אף במקום לא מוכר, ואדם מפחד מכך. למעשה, עבודת שריפת הגשרים

אינה רק עבודה במציאות של התרחקות מהחטא, אלא היא גם, ואולי אף בעיקר, עבודה בנפש, של להיות שלם עם הרצון לעזיבת החטא. ולא רק עם עזיבת החטא – בבחינת ה"סור מרע", אלא גם בקבלה על עצמו ובכניסה לדרך של הקדושה ושל ההתמסרות לעבודת ד' ולחיות חיים עליונים ונעלים.

וכך כותב הרב עדין שטיינזלץ זצ"ל:

> היות רחוק מהקדוש ברוך הוא אינו עניין של מרחק פיזי, ובעצם אינו עניין של מידת מרחק כלל, אלא עניין של התייחסות. האיש שאינו הולך בדרך הנכונה איננו רחוק יותר מהקדוש ברוך הוא מבחינה אובייקטיבית, אבל אפשר לומר שהוא כמו מי שהפנה אליו את גבו, משום שההתייחסות הנפשית הפנימית פונה לעבר אובייקטים אחרים ונעה בדרכים אחרות. על כן נקודת היסוד של התשובה היא נקודת הפנייה, **הרגע שבו אדם מחליט לשנות את כיוון חייו, לשנות את התייחסותו, לפנות עורף לדברים האחרים שאליהם שאף ואחריהם רדף, ולהפנות את עצמו ואת רצונו אל הקדוש ברוך הוא.** רגע התפנית הוא הוא הרגע המהותי של התשובה (מתוך הספר "שלושה עשר עלי השושנה").

בדומה לזה, אדם שמשחק בקוביא, אין הוא עושה זאת מתוך אידיאל, אלא מתוך חוסר החלטה או חוסר מוכנות להחליט מה יעשה בחייו, ולכן בינתיים הוא עושה קצת פה, קצת שם, משחק פה ומשחק שם. בין אם כדי להרוויח כסף, ובין אם כעשיית משהו 'בינתיים'. ומזה הוא הולך ומידרדר. ואלו בעצם דברי ר' יהודה – "בזמן שאין להם אומנות אלא הוא. אבל יש להם אומנות שלא הוא, כשרין". אם הם החליטו מה יעשו בחייהם, שזה כמובן דבר מאוד מחייב, הרי הם כשרים, לפחות לשיטת ר' יהודה. מובן שאת כל ההחלטות האלו יש לקבל במתינות, באורך רוח ולא בפזיזות, כמו גם את החלטת התשובה. בהסכמה גמורה, בצורה נכונה ובלב שלם.

מדוע לא יבער הסנה? לימוד בעבודת ה' משבנא ועונשו שילה שטיינר

כותב בעל ה'ליקוטי הלכות' על הפסוק "ומדוע לא יבער הסנה" (שמות ג' ה'):

> ופירש רש"י שם שהשם יתברך נתגלה לו מתוך הסנה, משום עמו אנכי בצרה וכו'. היינו כי הסנה הוא בחינת החוחים והקוצים הסובבים את השושנה העליונה, שהם בחינת הקושיות והמבוכות שמכניסים הכופרים על השם יתברך ועל מקורביו האמיתיים, שמשם עיקר אריכות הגלות. (ליקוה"ל יו"ד הלכות גלוח הלכה ד' אות י"א)

וזה מה שעשה שבנא הרשע: הכניס ספקות בלב עם ישראל, עד שהייתה לו סיעה יותר גדולה מלחזקיה המלך. וגרם בזה שאפילו למלך היו ספקות וקושיות על דרכו ש"אמר, דילמא חס ושלום נטיה דעתיה דקוב"ה בתר רובא, כיון דרובא מימסרי, אינהו נמי מימסרי." וזה גם היה עונשו של שבנא הרשע: "נקבוהו בעקביו ותלאוהו בזנבי סוסיהם והיו מגררין אותו על **הקוצים ועל הברקנין**". אבל משום מה הקב"ה נגלה דווקא בסנה, אז אפשר להגיד שזה לא שהוא נגלה שם, אלא על ידי שיש קושיות ומבוכות, מתבררת האמונה אצל היהודי. וזה מה שאומר רש"י שם: "שהשם יתברך נתגלה לו מתוך הסנה, משום עמו אנכי בצרה וכו'. 'עמו אנוכי בצרה' – כלומר, ברור שיכול להיות משבר, יכולה לבוא צרה, ושם הקב"ה נמצא, שם מתבררים אצל היהודי דברים עמוקים וגדולים. כמו בסוגיא, שהיה בירור גדול מה הקב"ה רצה באותו זמן: האם להמשיך ולהילחם או חס וחלילה להיכנע לאותו רשע. והתברר שלא רק שהקב"ה רוצה שנמשיך להילחם, אלא התברר גם שיש אנשים שלא באמת עובדים את ה', שהם בעלי הנאות ורשעים. כששבנא היה דורש ברבים, הוא היה ממונה על ביתו של חזקיה. וחשבו כולם אותו לאיש טוב, איש ישר, עובד ה', אבל על ידי הבירור שהיה, יצא סודו. שרצה למרוד במלכות, והיה רשע.

שער שלישי
מאמרים בעקבות סוגיות פרק שמיני 'בן סורר ומורה'

חמרא וריחני פקחין – על המעלה והסכנה שבשילוב היין והדעת
דוד נחשוני

בסוגיותינו אנו עוסקים בעניין 'בן סורר ומורה'. בסוגיה למדנו על קריטריונים שבהם צריך לעמוד כדי להיות בן סורר ומורה. כבר במשנה ראינו ששתיית בן סורר ומורה חייבת להיות ביין:

> אבל כל מאבל ולא אבל בשר, שתה כל משקה ולא שתה יין – אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיאבל בשר ויישתה יין, שנאמר, זולל וסובא. ואף על פי שאין ראייה לדבר, זכר דבר, שנאמר אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו. (משנה סנהדרין ח,ב)

וצריך להבין: מדוע דווקא היין והבשר גורמים לאדם להיות בן סורר ומורה? ובכלל, מה עניינו של יין?

על דרך הפשט ועל דרך ההבנה של רש"י, היין והבשר הם שמסירים את האדם מדרכו, מפני שהוא "ממשיך בתריה", נמשך אחריהם (אולי במשמע – מתמכר). מכיוון שבן סורר ומורה נידון על שם סופו והעונש שהוא מקבל מגיע רק על כך שבעתיד יהפוך לפושע אשר "מלסטם את הבריות", יש צורך שיימשך אחרי מעשיו, ושלא יהיו מעשיו חד פעמיים, אלא מעשים חוזרים ונשנים אשר יגרמו לאדם לסור מדרכו.

אך כשנסתכל על המשך הסוגיה, נראה שהגמרא צוללת לתוך רצף של אגדתות שעסוקות בעניין היין. חלקן של האגדתות מתאימות לדרכו של רש"י בהבנת הסוגיה, כמו האגדתא המובאת בשם רבא: "אל תרא יין כי יתאדם – אל תרא יין שאחריתו דם" (בבלי סנהדרין, ע ע"א). היין, סופו דם, בין אם משום שעלול השותה לבוא לידי רצח, ובין אם משום סכנה חיים של השותה עצמו (כמו בן סורר ומורה, שנסקל משום יינו). הסתכלות זו היא הסתכלות פשוטה ומובנת על היין כדבר רע אשר גורם לרע בעולם, וכן על הייצוג שלו – במקרה שלנו, הדם.

אולם הגמרא ממשיכה לאגדתות העוסקות בעניין עמוק יותר של היין, עניין מורכב יותר שמראה צדדים גבוהים ביין ואולי גם חיוביים:

רב כהנא רמי: כתיב תירש וקרינן תירוש. זכה נעשה ראש, לא זכה נעשה רש. רבא רמי: כתיב ישמח וקרינן ישמח. זכה משמחהו, לא זכה משממהו. והיינו דאמר רבא חמרא וריחני פקחין. (שם)

העניין של היין משתכלל מעט ויוצא מעניינו הפשוט שמצאנו ברש"י – 'ממשיך בתריה', והופך למשהו גבוה יותר, עד כדי שיש בכוחו לתת ראש ויש בכוחו לרוושש. יש בכוחו לשמח את האדם, אך מהצד השני יש בו כוח לשומם את האדם ולהותיר אותו ריק.

עניין היין משתנה גם בהמשך הסוגיה, כשהיא עוסקת בחטאם של אדם הראשון, נֹח ושלמה המלך. אצל נֹח לא מצינו חידוש מעניין באשר ליין. ההפך הוא הנכון; היין חוזר למשמעותו השלילית הפשוטה:

יג' ווין נאמרו ביין: ויחל נח איש האדמה ויטע כרם וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלו וירא חם אבי כנען את ערוות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וילכו אחורנית ויכסו את ערות אביהם ופניהם וגו'... וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן. (שם)

רש"י כותב על עניין י"ג ווין שהוא לשון 'וי וי', כלומר, 'אבוי'.

בהמשך, לאחר הדיון אם חם ריבע את נח או סירסו, אנו מגיעים לחלק המעניין והמפתיע בסוגיה. תפיסתנו הפשוטה היא שאדם שיכור אינו פיקח יותר מאדם פיכח. אומנם ייתכן שהוא מסתכל על דברים בצורה מעט שונה ולפעמים מעניינת, אך לא ניתן לאדם שיכור לנהוג רכב אפילו מטר אחד. הראייה שלו משובשת, אין לו שיקול דעת ואנו לא סומכים עליו. הגמרא לא חשבה כמונו:

ר"מ אומר: אותו אילן שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה לאדם אלא יין.

ההסתכלות פה על היין נהייתה מורכבת ומסובכת לאין ערוך מכל מה שראינו בתחילתה של הסוגיה. מצד אחד, היין מביא יללה לאדם. מצד שני, הוא עצמו מביא דעת! הוא עץ הדעת! ביצד ייתכן שהיין, עניינו דעת?! ועל אף שאנו יודעים שאדם הראשון נענש על חטאו ולכן על דרך הפשט היין הביא לו יללה – מה הקשר העמוק יותר בין הדעת, הידיעה, לבין יללה?

אצל שלמה המלך העניין דומה. כולנו יודעים ששלמה המלך הוא החכם מכל אדם. דעתו חכמה. בספר משלי בפרק לא כתב שלמה על עניינו של יין:

דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַשָּׂא אֲשֶׁר יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ: מַה בְּרִי וּמַה בַּר בִּטְנִי וּמָה בַּר נִדָרָי: אַל תִּתֵּן לַנָּשִׁים חֵילֶךָ וּדְרָכֶיךָ לַמְחוֹת מְלָכִין: אַל לַמְלָכִים לְמוּאֵל אַל לַמְלָכִים שְׁתוֹ יָיִן וּלְרוֹזְנִים אוֹ [אַי] שֵׁכָר: פֶּן יִשְׁתֶּה וְיִשְׁכַּח מְחֻקָּק וְיִשַּׁנֶּה דִּין כָּל בְּנֵי עֹנִי: תְּנוּ שֵׁכָר לְאוֹבֵד וְיַיִן לְמָרֵי נָפֶשׁ: יִשְׁתֶּה וְיִשְׁכַּח רִישׁוֹ וַעֲמָלוֹ לֹא יִזְכָּר עוֹד: פְּתַח פִּיךָ לְאִלֵּם אֶל דִּין כָּל בְּנֵי חֲלוֹף: פְּתַח פִּיךָ שְׁפָט צֶדֶק וְדִין עָנִי וְאֶבְיוֹן: (משלי לא,א–ט)

ר' יוחנן משום ריש לקיש מפרש את החלק הראשון בקטע כייסורים וכתוכחות של אימו, בת-שבע, כלפיו (במקום דוד, שלא ייסרו וחסך ממנו שבטו). היא הייתה כופה אותו על עמוד, ואומרת לו: "מה ברי ומה בר בטני ומה בר נדרי!" כלומר, אל תיתן לנשים להסיר את ליבך. "אל למלכים למואל אל למלכים שתו יין לרוזנים". את הפסוק הזה הגמרא מפרשת: רצתה אימו להזהיר אותו מהיין, ואמרה לו: אל תהיה עם המלכים ששותים יין ואומרים למואל – "למה לנו אל?", השיכר הוא לרוזנים, למי שיודע רזי תורה. לבסוף הגמרא כותבת ששלמה הודה לה, מכיוון שהוא בער מאיש, כלומר לא למד מאדם ונח ושתה יין.

אנחנו רואים אצל אדם הראשון ושלמה קשר הדוק מאוד בין הדעת ליין, ובין הדעת והיין לחטא. במאמר זה ננסה להבין ולפרש את פשר הדבר, ואת העניין של היין והדעת, שדווקא מחמת גדולתם וגובהם נופל האדם.

<u>היין והדעת – "חמרא וריחני פקחין"</u>

אמרה קטנה אך מעניינת של רבא אשר מופיעה בסוגייתנו היא "חמרא וריחני פקחין" (רש"י מפרש – "עשאוני פיקח"). צריך להבין את העניין הזה. מדוע יין פוקח את הראש של האדם? מדוע שהיין ייתן תבונה לאדם? אצל שלמה מצינו שנפל ביין, ומצינו שידע רזי תורה. אצל אדם הראשון מצינו ששתה יין, כפי שמופיע בספר הזוהר. שם מתואר שחווה סחטה עבורו יין, והיין עצמו היה פרי עץ הדעת. כלומר, גם אצל שלמה וגם אצל אדם היין מקושר באופן ישיר לדעת.

מצינו בספר חידושי אגדות למהר"ל רעיונות מעניינים בקשר ליין:

> ורבא דריש שאל יהיה נמשך אחר היין כי אחריתו דם, כי היין מביא יללה לעולם, וכל זה כי היין אינו ראוי לעה"ז כמו שאמרנו ולפיכך מביא יללה הוא הפסד לעולם, שכל אשר אינו ראוי לעה"ז הוא הפסד שלו כאשר ימשך אחריו. וזה שאמר אחר כך רבי רמי וכו' וביאור זה כי אם זכה שיש בו שכל וחכמה וכמו שאמרו (עירובין ס"ה א') כל המתפתה ביינו יש בו מדעת שבעים זקינים, כי היין הוא דבר פנימי, ואם יש בו חכמה ודעת שכל חכמה היא פנימית, אז נעשה ראש שמגביה אותו ליתן לו שכל. ואם לא זכה ששותה להשתכר נעשה רש ומך ופחות,

כי אין לך דבר מגונה ופחות כמו השכור, ועוד רבא רמי וכו' וכל זה כמו שפרשנו כי היין הוא נסתר, וכל נסתר יש לו שתי בחינות כי מצד שהוא נסתר יש לו מדריגות השכל שהוא נסתר, ומצד שאינו נגלה אינו נמצא ונעדר, ואם זכה דהיינו שיש לו השכל אז משמח אותו ונותן לו מציאות, כי השמחה היא המציאות הגמור באשר נפשו בשלימות, ואם לא זכה שאין לו השכל משממו נותן לו העדר מצד הבחינה השנית, וזה שאמר והיינו דאמר רבא חמרא וריחני פקחין, כי היין ראוי שיפקח האדם מצד שיוצא ממקום נסתר, וזהו מדריגות השכל. וכבר אמרנו כי היין יש בו ענין רוחני שהרי הוא משמח אלקים ואנשים, וכל דבר שהוא חשוב ויש בו ענין אלקי אם ישתמש בו כראוי קונה ע"י זה מעלה, ואם אינו משתמש בו כראוי קונה ע"י זה מיתה, כי האוכל תרומה אם אוכל אותה בטהרה יש על אכילתה שכר, ואם לא זכה מקבל על זה מיתה. וכן כאשר ישתה היין כראוי מפקח אותו ונותן לו השכל העליון, ואם אינו כך רק ששותה אותו לתאותו וישתכר מביא לו יללה ומיתה ואין להאריך בזה.

לפי המהר"ל, נאמר על היין שהוא מביא יללה לעולם רק משום שהיין אינו ראוי לעולם הזה. ביין יש עניין של שכל וחכמה, עד כדי שאדם שמתפתה אחר היין ('מתפתה' – לשון שלילית לבאורה), יש בו מדעת שבעים זקנים! המהר"ל ממשיך ומקצין את החילוק של "זכה–לא זכה". אדם אשר זכה ביין, יכול להגיע למדרגות גבוהות ביותר של חוכמה עליונה ופנימית של שבעים זקנים, ואם לא זכה, הוא מגיע לדרגה הכי מגונה – שיכור.

ומה עניין חילוק זה? היין ענינו סתר. יין מגיע למדרגות נסתרות בשכל, ממש כמו האמרה "נכנס יין יצא סוד", ובדבר נסתר יש שני צדדים: צד שכלי עמוק וגבוה, וצד של היסתרות, היעלמות, היעדרות. אם זכה – הוא זוכה לצד השכלי של הסתר, ואם לא זכה – עניין ההיעדר מהיין משתלט עליו, וזה עניין "זכה משמחהו, לא זכה משממהו" – השממה, עניינה הוא העדר, חוסר.

המהר"ל מסביר, ובבך מגשר מעט על הפער בין גדולתו של יין לבין מסוכנותו, שלכל כלי שיכול להעלות את האדם גבוה בעניין אלוקי, בקלות יכול להפיל אותו – ממש כמו התרומה, שאם אכלתיה בקדושה, אם "זכיתי" – אזי יש לי שכר על אכילתה, אבל אם ח"ו אכלתיה שלא כדינה, בטומאה; אם "לא זכיתי" – אני חייב מיתה על אכילתה.

לפי המהר"ל, רק משום גדולתו של היין ויכולתו להביא את האדם לדרגות גבוהות, רק משום שהוא כה גבוה עד שהוא כתב עליו שאינו ראוי לעולם הזה – רק בגלל זה הוא יכול להפיל את האדם מטה מטה, רק בגלל זה בן סורר ומורה נענש דווקא ביין, דווקא בגלל זה אדם הראשון ושלמה נפלו בו.

רבי נחמן מברסלב בליקוטי מוהרן תנינא, תורה כ"ו, מדבר על עניין השכרות ועל עניין החסד והגבורה שביין:

צריך להרחיק משיכרות, ולדקדק שלא לשתות יותר מיכולתו, כדי שלא יבוא לידי שיכרות, כי מעם השתיה לפי הצורך הוא טובה להרחיב דעתו. ודע, כי הדעת מלובש בחסדים וכששותה במידה כראוי לפי ערכו, אזי נתרחב דעתו ונתרומם מוחו, ואזי נגדלין החסדים ביותר ע"י השתיה, כי כשנתרומם הדעת, נתרוממין ונגדלין החסדים, כי הדעת מלובש בחסדים כנ"ל. ועל זה אמרו רז"ל (עירובין סה ע"ב), כל המתפתה ביינו, יש בו מדעת קונו. מתפתה דייקא, בחינת חסדים, שע"י היין נגדלין החסדים. וזהו מתפתה – שע"י הגדלת החסדים הוא מתפתה ומתפייס, אף על פי שלא היה ראוי להתפתות לפי חסדים סתם, והיה יכול להיות רוגז, אבל ע"י הגדלת החסדים ע"י היין הוא מתפתה כנ"ל. אבל השותה יותר מדי ומשתכר, אזי אדרבא, מתגברין תוקף הגבורות, ונעשה כעס ורוגז, ולפעמים מתגברין גבורות דסיטרא אחרא, ויוכל לבוא לידי רעות וכו' ח"ו.

רבי נחמן מדייק פה את ההבדל בין שתייה מועטה, שתייה שמעוררת את החסד שביין ויכולה להביא לידי כך שיהיה באדם מדעת קונו(!), לבין שתיית יין מרובה, שאז עניין הגבורה מתגבר, ואז תכונותיו הרעות של האדם מתגברות – דבר שלא מביא לדברים טובים.

<u>דעת טוב ורע</u>

עד כאן ראינו שדעת ויין קשורים זה לזה, ושביכולתו של היין, אם שותים ממנו באופן נכון, להביא לידי דעת גבוהה מאוד. אך כאשר אדם יודע איך להשתכר ולהגיע על ידי כך לחוכמה עליונה, הדבר נראה כלא בעייתי, ואולי אף רצוי! מדוע אדם הראשון ושלמה המלך, שניהם סמלים לדעת ולחוכמה – מכיוון ששלמה היה החכם באדם וידע רזי תורה, ואדם אכל מפרי עץ הדעת, נפלו? מדוע יינם ודעתם הביאו אותם למקום נמוך אשר הביא אותם לתחתית?

מצאתי חידה יפה שיכולה אולי לפתוח כיוון לפירוש עניין הדעת. החידה היא כזו: "סרט של היצ'קוק על שלמה המלך – מהו?". אומנם אני לא בקיא בסרטיו של היצ'קוק, אך התשובה היא "האיש שידע יותר מדי". הפירוש על שלמה המלך מתבטא גם בהיותו החכם באדם, אך גם בפירוש השני של 'לדעת' – לשלמה המלך היו אלף נשים, על כן הוא האדם שידע יותר מדי.

על אדם הראשון ועל חטא עץ הדעת האבן עזרא כותב כך:

...והאחד עץ הדעת והוא יוליד תאות המשגל ועל כן כסו האדם ואשתו ערותם. ופירוש ויתפרו ידוע, וכן שק תפרתי עלי גלדי. והמבקשים מחט מהבילים. כי בעץ דק יעשו צרכם. וכאשר אכל אדם מעץ הדעת ידע את אשתו. וזאת הידיעה כנוי למשגל. ובעבור עץ הדעת נקרא כן. גם הנער כאשר ידע הטוב והרע אז יחל לתאות המשגל.

לפי האבן עזרא, אצל אדם הראשון יצר העריות נוצר רק לאחר שאכל מעץ הדעת. חטאו זה גרם לצורך לכסות את ערוותו ולהולדת ילדיו לאחר החטא. החטא בדעת הוא יצר העריות, והיווצרותו בניגוד להוראתו של הקב"ה. לפי פירושו של אבן עזרא, ניתן אולי להגיד שחטא העריות הראשון הוא חטא עץ הדעת.

נחזור לשלמה המלך ולידיעה אצלו. גם שם מצינו קשר בין הדעת ובין חטאו בנשים.

> ואמר ר' יצחק מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן נכשל בהן גדול העולם, כתיב לא ירבה לו נשים, אמר שלמה אני ארבה ולא אסור, וכתיב ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו. וכתיב לא ירבה לו סוסים, ואמר שלמה אני ארבה ולא אשיב, וכתיב ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות וגו'. (בבלי סנהדרין, כא ע"ב)

כאן אנחנו רואים את עיסוקו של שלמה המלך ברזי תורה, בטעמים של המצוות. על פרה אדומה למשל, הוא אמר "רחוקה ממני" – הוא לא מצא את טעמה של מצווה זו בתורה. אך פה, במצוות שטעמן ניתן, ביקש שלמה המלך להצליח לעבור על המצווה מבלי לחטוא בטעמה. שלמה המלך, בזכות חוכמתו, חשב שיוכל לשאת הרבה נשים ושלא יסור לבבו, אך לבסוף נשים אכן היטו את לבבו. הדעת, גם אצל שלמה המלך, קשורה באופן הדוק לנשים וליצרו.

אך גם הדעת עצמה יכולה להביא לנפילה ולדעת גבוהה מדי אשר משגעת את האדם. מחקרים בפסיכולוגיה מראים שלאנשים עם יצירתיות או חוכמה מופלגות יש נטייה להשתגע. דוגמאות לגאונים ואומנים משוגעים אפשר למצוא לא מעט בהיסטוריה, כמו וינסנט ואן גוך, הצייר הנודע, שחתך את אוזנו כדי לתת אותה במתנה לאהובתו או לחבר.

בתוספתא ברכות, פרק ג, ניתן למצוא התייחסות לשיגעון ולחוכמה:

> בן עזאי אומר: כל שלקה בגופו מפני חכמתו סימן יפה לו, כל שלקה בחכמתו מפני גופו סימן רע לו. הוא היה אומר כל שנטרפה דעתו מפני חכמתו סימן יפה לו, וכל שנטרפה חכמתו מפני דעתו סימן רע לו.

ההבנה של הקטע הזה קצת מסובכת, והחילוק בין חוכמה לדעת כאן יכול להיות מעניין, אך מה שיותר מעניין בתוספתא הזו, הוא התנא שאומר את הדברים.

את בן עזאי אנחנו מכירים גם מהסיפור הבא:

> ארבעה נכנסו בפרדס ואלו הן, בן עזאי ובן זומא אחר ורבי עקיבא. אמר להם ר' עקיבא, כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים, משום שנאמר (תהלים קא, ז)

דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר (תהלים קטז, טו) יקר בעיני ה' המותה לחסידיו. בן זומא הציץ ונפגע, ועליו הכתוב אומר (משלי כה, טז) דבש מצאת אכול דייך פן תשבענו והקאתו. אחר קיצץ בנטיעות, רבי עקיבא יצא בשלום.

בן עזאי נכנס עם אחר, רבי עקיבא ובן זומא לפרד"ס, לרזי התורה. בעוד ר' עקיבא יצא בשלום ואחר כפר וקצץ בנטיעות, דווקא בן זומא ובן עזאי עצמו לקו, ממש כדברי בן עזאי עצמו. נטרפה דעתו של בן זומא מפני חוכמתי, ולקה גופו של בן עזאי מפני חוכמתו, והוא מת.

העניין של הדעת והמחשבה המורידות את האדם, מופיע באופן דומה בתורה ס"ד בליקוטי מוהר"ן, תודה העוסקת ב'חלל הפנוי' שנוצר בבריאת הקב"ה את העולם ובצמצום עצמו:

כי השם יתברך מחמת רחמנותו ברא את העולם, כי רצה לגלות רחמנותו, ואם לא היה בריאת העולם על מי היה מראה רחמנותו. ועל כן ברא את כל הבריאה מתחלת האצילות עד סוף נקדת המרכז של עולם הגשמי, כדי להראות רחמנותו. וכאשר רצה השם יתברך לברא את העולם לא היה מקום לבראו מחמת שהיה הכל אין סוף. על כן צמצם את האור לצדדין ועל ידי הצמצום הזה נעשה חלל הפנוי ובתוך החלל הפנוי הזה, נתהוו כל הימים והמדות שהם בריאת העולם. וזה החלל הפנוי היה מכרח לבריאת העולם... בודאי אף על פי כן יש שם גם כן אלקות, כי בודאי אין שום דבר בלעדי חיותו ועל כן אי אפשר להשיג כלל בחינת חלל הפנוי, עד לעתיד לבוא.

רבי נחמן מסביר את הצמצום שהקב"ה צמצם מאורו האינסופי כדי לברוא את העולם, ובכך נוצר חלל ריק לקיומו של העולם. אך אנחנו איננו יכולים להבין את הצמצום הזה כיוון שוודאי שהקב"ה נמצא גם שם.

בהמשך רבי נחמן מדבר על שני סוגי אפיקורוסות. אפיקורוסות אחת היא חוכמה אמיתית מחוכמות חיצוניות, אך כזו שיש לה תשובה ושניתן לענות עליה. האפיקורוסות השנייה היא אינה חוכמה כלל, אך היא נדמית כחוכמה משום שדעתנו, דעת אנוש, אינה מסוגלת לתפוש את עניינים אלו.

רבי נחמן כותב על אפיקורוסות זו:

כי אלו הקשיות של אפיקורסות הזאת, באים מחלל הפנוי אשר שם בתוך החלל הפנוי אין שם אלקות כביכול. ועל כן אלו הקשיות הבאים משם, מבחינת חלל הפנוי, אי אפשר בשום אפן למצא להם תשובה הינו למצא שם את השם יתברך, כי אלו היה מוצא שם גם כן את השם יתברך אם כן לא היה פנוי, והיה הכל אין סוף כנ"ל. ועל כן על האפיקורסית הזאת, נאמר: "כל באיה לא ישובון", כי אין שום תשובה על האפיקורסית הזאת, מאחר שבא מחלל

הפנוי שמשם צמצם אלקותו בביכול. "אפיקורסות זו, אין לה תשובה משום שהיא מגיעה מהחלל הפנוי, ששם אין לנו יכולת למצוא את הקב"ה, כי אם היינו מצליחים למצוא תשובה – לא היה זה חלל פנוי. ענייננו של החלל הפנוי, כלומר העולם עצמו, הוא חוסר התשובה, חוסר הידיעה וחוסר היכולת לענות על שאלות מאפיקורסות זו.

ועל כן המבוכות הבאים משם, הם בבחינת שתיקה. 'כששאל על מיתת רבי עקיבא, זו תורה וזה שכרה, השיבו לו: שתק כך עלה במחשבה' הינו שאתה צריך לשתק, ולבלי לשאל תשובה ותרוץ על קשיא זו, כי כך עלה במחשבה, שהוא למעלה מן הדבור. על כן אתה צריך לשתק על שאלה זו כי הוא בבחינות עלה במחשבה שאין שם דבור לישב אותה. וכמו כן אלו הקשיות והמבוכות שבאים מחלל הפנוי, שאין שם דבור ולא שכל כנ"ל. על כן הם בבחינת שתיקה, וצריך רק להאמין ולשתק שם.

לפי רבי נחמן, החוכמה הזו, הגבוהה הזו, היא גבוהה והיא חוכמה רק משום שאנחנו בני אדם החיים בעולם, ודעתנו אינה מסוגלת לתפוש את הצמצום, את החלל הפנוי. העניין של הקושיות האלו הוא דווקא ההימנעות מלענות עליהן תשובות, הוא השתיקה. רק צדיק, שהוא בבחינת משה, שעניינו שתיקה ("כבד פה"), עליו לעיין בקושיות אלו ולהעלות נשמות שנפלו לאפיקורוסות זו.

אנחנו רואים שגם רבי נחמן מדבר על הדעת כעל דבר שאפשר ליפול אליה, אך החידוש אצלו הוא שהדעת הגדולה שאפשר ליפול אליה כשעוסקים בה, היא כלל לא דעת. היא לא חוכמה, אין בה כלום. אך מכיוון שהיא באה מהחלל הפנוי, ודעתנו אינה מסוגלת לתפוש אותה, היא נראית לנו חוכמה. לכן עלינו לשתוק ולהאמין. עלינו להבין את מגבלות השכל שלנו ואת הסכנות בהתעסקות בחלל הפנוי.

הרבה פעמים כאשר אנחנו חוקרים עניינים מסוימים ללא האמונה, אלא רק עם השכל האנושי, אנחנו מגיעים לדרך ללא מוצא. ללא הנחות יסוד שעליהן יש לשתוק, ההיגיון שלנו מגיע למקום שבו ההיגיון נעשה חסר משמעות. אם נעסוק בשאלה למה אסור לגנוב ללא התורה והאמונה, ייתכן שנגיע למסקנה שאין בעיה עם גנֵבה. לכן עלינו לשתוק על שאלות מסויימות, ולדעת שהתשובה עליהן לא ידועה ולא יכולה להיות ידועה לנו. אולי רבי נחמן נותן גם דרך פרקטית ללמוד מאדם הראשון ומשלמה המלך ולהימנע מחטאם. הרבה פעמים הדרך להתמודד עם דעת היא לדעת את המגבלות שלנו כבני אדם, ולדעת שעיסוק בדברים הגבוהים מאיתנו יכול להפיל אותנו, ועלינו רק לשתוק.

לסיכום, היין והדעת יכולים להיות קשורים זה בזה. היין, ביכולתו להביא לידי דעת, וביכולתו גם לקחת את הדעת הזו ולהפוך את האדם לכעסן ולכזה שאיבד את דעתו. אך גם כאשר היין מסייע להגיע לדעת, יש בכך סכנות שעלינו לדעת להיזהר מהן.

אם נקשר זאת לבן סורר ומורה, נוכל לפרש את עניינו באופן שונה מה'ממשיך' שרש"י נצמד אליו לאורך כל הסוגיא. נוכל אולי להגיד שחטאו של בן סורר ומורה הוא שמתוך שהוא מנסה להגיע לדעת גבוהה ממה שיכול, ירדה התורה לסוף דעתו – שייפול ביין כמו אדם הראשון וכמו שלמה. "אל תרא יין כי יתאדם" – אל תראה יין, שאחריתו דם.

נידון על שם סופו
על בן סורר ומורה, בינוניות והתמכרות בנימין פוקס

כמעט כולם יסכימו שפרשיית בן סורר ומורה אינה נדרשת כפשוטה, ושיש כאן עניין יותר עמוק: "דתניא, בן סורר ומורה, לא היה ולא עתיד להיות. ולמה נכתבה? דרוש וקבל שכר" (סנהדרין עא ע"א). אך מהו בדיוק אותו 'דרוש וקבל שכר'?

לדעתי יש פה עניין תיאורטי – "דרוש", אך גם מהתיאוריה אפשר ללמוד לחיינו. כמו שאמר הרש"ר הירש על פרשיית בן סורר ומורה:

> ...הבאנו שם את הדעה (סנהדרין עא ע"א) שדין בן סורר ומורה 'לא היה ולא עתיד להיות'; הוא תמיד היה ותמיד יהיה 'בעיה' עיונית גרידא, כיוון שהתנאים האמורים בדין זה מונעים את התקיימותו למעשה. אף על פי כן, או דווקא משום כך, **הוא אוצר בלום של אמיתות חינוכיות, אשר לימודם הוא בגדר 'דרוש וקבל שכר': בלימודם יש תועלת מרובה לעבודתם החינוכית של ההורים.** מצווה זו חותמת את גורלו של עבריין צעיר המוגדר כמי שאין לו תקנה, והיא מכריזה שמותו בטרם עת הוא הדרך היחידה להצילו מהשחתה גמורה בעתיד.

כדי להבין את עניינו של בן סורר ומורה נלך למשנה האחרונה בסוגיית בן סורר ומורה העוסקת במהותו של בן סורר ומורה: "בן סורר ומורה נידון על שם סופו, ימות זכאי ואל ימות חייב". מה פשר המילים "נידון על שם סופו"? הפשט הוא שמעשיו של בן סורר ומורה הם שיביאו אותו למקומות גרועים, ולכן דנים אותו למוות כבר עכשיו. אבל כל חטאו של בן סורר ומורה הוא שאכל בשר ושתה יין, מדוע דווקא זה יביא אותו לחטא? נראה שיש בבשר ויין עניין מהותי.

> **אמר רב חנן בר מולדה אמר רב הונא, אינו חייב עד שיאכל בשר חי וישתה יין חי.** בימי קדם היין היה חזק מאוד, ולכן היו נוהגים להוסיף לו מים. יין חי הוא יין שלא נתווספו אליו מים. מקשה הגמרא: **איני? והא רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו, אכל בשר חי ושתה יין חי <u>אינו</u> נעשה בן סורר ומורה!** ומתרצת: **אמר רבינא,** רב הונא מדבר על **יין חי, מזיג ולא מזיג**, כלומר שנוספו אליו קצת מים**. בשר חי – בשיל ולא בשיל**. כלומר, בשר שלא בושל עד הסוף. פעם נוספת אפשר לראות את האלמנט של הניטרליות, מצד אחד שהבשר לא יהיה חי וגס, והיין לא יהיה חזק מדי, שיהיה באמצע.

גנב משל אביו ואכל ברשות אביו, אע"ג דשכיח ליה ובעית. במקרה כזה הוא אינו נחשב בן סורר ומורה מכיוון שהוא גונב בשר ויין במקום שקל לו לגנוב, אבל מפחד שאביו יתפוס אותו. **ומשל אחרים ואכל ברשות אחרים – אע"ג דלא בעית לא שכיח ליה**, במקרה כזה הוא אומנם אוכל במקום שבו איננו מפחד שאביו יתפוס אותו אבל גונב משהו שלא קל לו לגנוב. **וכל שכן משל אחרים ואכל ברשות אביו – לא שכיח ליה ובעית,** במקרה כזה לא קל לו לגנוב וגם מפחד מאביו. אלא **עד שיגנוב משל אביו ויאכל ברשות אחרים דשכיח ליה ולא בעית,** כלומר, שיהיה לו קל לגנוב את הבשר ויין וגם שלא יפחד מאביו. יוצא שבן סורר ומורה הוא דווקא במקום שבו ירגיש כאילו הוא 'בסדר' – שיהיה לו קל לגנוב ולא יפחד, וככה תיווצר אשליה שהוא עושה משהו מותר וניטרלי.

אפשר לראות את זה גם במשנה:

מאימתי חייב... אכל בחבורת מצוה, אכל בעיבור החדש, אכל מעשר שני בירושלים, אכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים, אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו, **אכל דבר שהוא מצוה ודבר שהוא עבירה**, אכל כל מאכל ולא אכל בשר, שתה כל משקה ולא שתה יין – **אינו נעשה בן סורר ומורה**.

ממשנה זו אפשר ללמוד שאכילתו של בן סורר ומורה, צריך שלא תהיה מצווה ושלא תהיה לשם התרסה (דבר עבירה), אלא דבר שהוא מותר, לשם אכילה, מעשה ניטרלי.

"מובא בדברי מרן שיסוד בן סורר ומורה הוא קליפת נוגה..." (אוצר החיים על פרשת קדושים)

רש"י סובר שעניין בן סורר ומורה הוא "מימשיך" (=ממשיך), כלומר, אכילת הבשר ושתיית היין הן דברים שיגרמו לו להמשיך בדרכו ולעשות עוד עבירות. למשל – על משנה ב האומרת כי היין צריך להיות "יין האיטלקי" אומר רש"י שיין זה "טוב ומעולה הוא, **וממשיך** בתריה...". ועל יין מזיג ולא מזיג (שיש בו מעט מים) אומר רש"י – "**ממשיך** מפני שמשובח הוא, ולקמיה מוקי לה במזיג ולא מזיג...". לפי רש"י מה שמיוחד ביין המזיג ולא מזיג הוא שהוא גורם לו לרצות עוד מהיין ואף להידרדר משם לחטאים. הגמרא עצמה אומרת בהמשך שיין מגיתו, יין שנסחט לפני זמן קצר ואין בו הרבה אלכוהול, לא נחשב לעניין בן סורר ומורה, ו"הכא משום אימשוכי הוא, ובכל שהוא לא מימשיך" – גם הגמרא עצמה אומרת שעניין היין של בן סורר ומורה הוא שיהיה דווקא עם אלכוהול, כך שיביא אותו לשתות עוד ועוד וכך לרדת למטה בדרך רעה.

כעת נחבר בין ה'ממשיך' לבין עניין הניטרליות וה'מותר'. אבילתו של בן סורר ומורה היא משהו בינוני: לא מצווה מצד אחד, אבל גם לא משהו אסור. 'קליפת נוגה', משהו שנראה מותר. אבל היא כן משהו שיהיה שיגרום לו לרצות עוד וכך להידרדר. זה בעצם תיאור של התמכרות.

בשנת 1973 הייתה בישיבות בארה"ב בעיה של עישון סמים. הרב משה פיינשטיין כתב אז בזמנו על נושא זה, והשווה את המקרה לבן סורר ומורה.

"בע"ה. ב' דר"ח אייר תשל"ג. מע"כ מוה"ר ירוחם פראם שליט"א.

הנה בדבר אשר **התחילו איזה בחורים מהישיבה לעשן חשיש (מעראוואנא)**, פשוט שהוא דבר אסור מכמה עיקרי דינים שבתורה. חדא שהוא מקלקל ומכלה את הגוף, ואף אם נמצאו אנשים בריאים שלא מזיק להם כל כך אבל מקלקל הוא את הדעת ואינם יכולים להבין דבר לאשורו שזה עוד יותר חמור שלבד שמונע עצמו מלמוד התורה כראוי הוא מניעה גם מתפלה וממצות התורה שעשיה בלא דעת הראוי הוא כלא קיימם. ועוד שהוא גורם תאוה גדולה אשר הוא יותר מתאות אכילה וכדומה הצריכים להאדם לחיותו ויש שלא יוכלו לצמצם ולהעביר תאותם, **והוא איסור החמור שנאמר בבן סורר ומורה על תאוה היותר גדולה שיש לו לאכילה אף שהוא לאכילת כשרות**, וכ"ש שאסור להביא עצמו לתאוה גדולה עוד יותר ולדבר שליבא שום צורך להאדם בזה שהוא אסור, ואף שלמלקות נימא שאין עונשין מן הדין מ"מ לאיסורא ודאי עובר על לאו זה **ואיבא גם הטעם דאיבא בבן סורר ומורה שסופו שילסטם את הבריות** כדאיתא בסנהדרין בפ' בן סורר (ס"ח ע"ב). ועוד שהאב והאם של אלו שמעשנין זה מצטערים מאד אשר עוברין על מצות כבוד אב ואם. ועוד איבא איסור העשה דקדושים תהיו כפירוש הרמב"ן בחומש. וגם הם גורמים לאיסורים הרבה אחרים לבד זה. סוף דבר הוא פשוט וברור שהוא מאיסורים חמורים וצריך להשתדל בכל היכולת להעביר טומאה זו מכל בני ישראל ובפרט מאלו שלומדין בישיבות. והנני ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

(שו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק ג סימן לה, איסור עישון סמים)

אפשר לומר שה'דרוש וקבל שכר' שאפשר לדרוש בימינו הוא העניין החינוכי בנוגע התמכרות. בן סורר ומורה הוא בעצם הנער שמצא דבר ניטרלי ומותר ושלכאורה אין בו איסור על פי ההלכה, כמו סמים, שהם אולי 'הבשר והיין' של ימינו, והתחיל ליהנות ממנו, אבל מהר מאוד הוא הידרדר להתמכרות מסוכנת, וגנב מהוריו כסף בשביל רכישת הבשר והיין – הסמים (תופעה נפוצה בקרב נערים מכורים), עד למצב של חטא – "נידון על שם סופו".

אומנם הלכה למעשה לא הורגים אף נער סורר, אבל פרשיית בן סורר ומורה היא אזהרה חינוכית להישמר מדברים מסוכנים שנראים ניטרליים, אך עלולים להביא להתמכרות. בן סורר ומורה, אם כך, זו פרשייה חינוכית רלוונטית לימינו שמזהירה מפני הסכנה שבהתמכרות.

דרוש וקבל שכר
שילה שטיינר

כתוב בגמרא[55] על פרשיית בן סורר ומורה כך: "דתניא, בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב, דרוש וקבל שכר."

ויש לשאול על זה כמה שאלות:

א. איך יכול להיות דבר שהתורה כתבה 'סתם'?
ב. ישנה משנה מפורשת שכתוב בה שצריך לעבוד את ה' יתברך "שלא על מנת לקבל פרס"[56], אז איך אומרת כאן הגמרא ללמוד בשביל לקבל שכר?
ג. האם אסור לדרוש פרשייה זו באופן הלכתי?

את השאלה הראשונה שואל ה'תורת חיים'[57]:

> ולמה נכתבה דרוש וקבל שכר. לכאורה תימה כיון דתכלית התלמוד מה שמביא לידי מעשה, אם כן מה תועלת יש ללמוד דבר דלא שייך ביה מעשה?

ועונה:

> ולאו קושיא היא, לפי שאין לך [קוץ] קון בתורה ואין לך מצוה שאין לה סוד בעצמותו יתברך, שנאמר: אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה, מקומה היינו יסודה ומקורה בעצמיותו יתברך, וכל העוסק בתורה אף על גב שאינו עושה הרי הוא עוסק בכבוד קדושתו ומדבק שכלו בו יתברך.

כלומר, לא כל מצווה שלומדים, בהכרח לומדים אותה בשביל לקיימה. לעיתים לומדים בשביל לדבק שכלו בו יתברך.

אחרי מה שהסביר התורת חיים, שבכל מצווה ישנו העניין של 'דרוש וקבל שכר', ובבן סורר ומורה זה הכי מובהק, כעת נוכל להסביר איזה שכר יש בדרישה.

---

[55] בבלי סנהדרין, דף עא ע"א
[56] משנה אבות א,ג
[57] בבלי סנהדרין שם

ב'ספר החיים'[58] חלק גאולה וישועה, מסביר את השכר בתור לימוד על עם ישראל. הוא מבסס את דבריו על ספר הזוהר ואף ומוסיף עליו:

> ורבותינו ז"ל אמרו על עניין בן סורר ומורה שלא היה ולא נברא אלא דרוש וקבל שכר, ודרש זה הוא מה שכתב בספר הזוהר שהוא רמז לישראל שהם בנים סוררים וזה לא היה ולא נברא דלא עלה על דעת אביהם שבשמים להחליף אותה באומה אחרת, וגם מה שכתב ורגמו כו' היא רמז על אבני בלסתראות שנזרקו על חומות ירושלים וכלה ה' את חמתו בהם ולא בישראל ומשפט בן סורר אינו אלא שלשה חדשים, והוא רמז לאותם ג' חדשים משעה שיצאו ממצרים עד שקיבלו את התורה שבאותו הזמן הלכו שובבים בלי עול התורה ולפי שפרשה זו מרמז על כל ישראל לכך נאמר וכל ישראל ישמעו ויראו שראוי לכל ישראל לשמוע פרשה זו ולירא למאוד מאביהם שבשמים.

פירוש: עם ישראל דומה לבן סורר ומורה. בחורבן ירושלים הרומאים ירו על ירושלים אבני בלסטראות, וזה כמו שרוגמים את הבן באבנים. שלושת החודשים שהלכו בני ישראל במדבר הם כמו שלושת החודשים שבבן סורר ומורה, שבני ישראל הלכו בזמן הזה שובבים ללא עול. וגם שכתוב "וכל ישראל ישמעו ויראו", מדובר על בן סורר ומורה שצריך שכל ישראל ישמעו ויראו את הבן. אבל בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, וגם בני ישראל לא היו בנים סוררים ומורים וגם לא עתידים להיות.

ה'תפארת שמשון'[59] לומד דבר אחר מפרשיית בן סורר ומורה – על עניין אכילה גסה.

> כתב הרמב"ם (הלכות ממרים פ"ז ה"א): "בן סורר ומורה אינו נהרג אלא על אכילה מכוערת שאכל, שנאמר 'זולל וסובא', 'זולל' הוא האוכל בשר ברעבתנות, ו'סובא' השותה יין ברעבתנות", עכ"ל.

היינו, שעיקר קפידת התורה כאן אינו על שעשה איזו עבירה, שהרי מדובר גם כשאכל בשר כשר ושתה יין כשר, אלא כיון שהיתה האכילה מכוערת ודרך רעבתנות, צפתה התורה שיימשך נער זה מרעה אל רעה, ולכן מוטב שימות זכאי ואל ימות חייב. ושם ברמב"ם הובא עוד: "ויאכל הבשר חי ואינו חי מבושל ואינו מבושל", עיי"ש, היינו שמרוב להיטותו ורעבתנותו אינו רוצה לחכות עד שיתבשל הבשר, אלא חוטפו חצי מבושל ואוכלו.

---

[58] בבלי סנהדרין, שם
[59] על ספר דברים

וזה לימוד לנו לחיי היום יום. ודאי שצריך כל אחד מאתנו לאכול לשובע, כדי שנהיה בריאים בגוף ונפש לעבודת הבורא, אבל מה מאוד חשוב להיזהר שתהיה האכילה בדרך ארץ ולא בדרך רעבתנות.

וכבר העיר בזה הגה"צ רבי אליהו לופיאן זצ"ל, שכאשר מביאים לפנינו מאכל טעים, והוא חם רותח ישר מן הסיר, לוקחים קצת על הכפית ונושפים בו לקררו, ולפעמים זה לא עוזר ומקבלים כוויה בלשון. אבל באמת, מה בוער כל כך?! למה אי אפשר לחכות כמה דקות עד שהאוכל יתקרר? וכי מישהו יחטוף את הצלחת?! אין זו אלא דרכו של אותו בן סורר ומורה שאין לו סבלנות לחכות אלא חוטף ואוכל! וכבר אמר אחד מן הצדיקים, שסגולה בדוקה ומנוסה לקרר את המרק היא, לומר עליו כמה פרקי משניות, נסה ותיווכח!...

וחז"ל הקדושים (גיטין ע ע"ב) אמרו: "סעודתך שהנאתך ממנה - משוך ידך הימנה". הנה לא אמרו 'אל תאכל ממנה', אלא 'משוך ידך ממנה', המתן כמה דקות ואחר כך אכול! וכאשר נאכל בדרך קדושה יתקיים בנו: "ישראל אשר בך אתפאר".

והרש"ר הירש מבאר שהדרישה נועדה ללמד אותנו ענייני חינוך.

הזכרנו שם את השיטה (סנהדרין עא ע"א) שדין בן סורר ומורה "לא היה ולא עתיד להיות"; בכל עבר ובכל עתיד הוא היה ויהיה רק הלכה עיונית שהתנאים האמורים בה מונעים את הגשמתה למעשה, ואף על פי כן או דוקא משום כך הוא אוצר בלום של אמיתות חינוכיות שחקירתן היא בגדר "דרוש וקבל שכר": העוסק בהן יפיק מהן תועלת מרובה למלאכת החינוך של ההורים.

לעומת כל אלו שמסבירים את הפרשה בצורה מחשבתית, ה'אגרות משה' כותב כך:[60]

הנה בדבר אשר התחילו איזה בחורים מהישיבה לעשן חשיש (מאראוואנא), פשוט שהוא דבר אסור מכמה עיקרי דינים שבתורה חדא שהוא מקלקל ומכלה את הגוף, ואף אם נמצאו אנשים בריאים שלא מזיק להם כל כך אבל מקלקל הוא את הדעת ואינם יכולים להבין דבר לאשורו שזה עוד יותר חמור שלבד שמונע עצמו מלמוד התורה כראוי הוא מניעה גם מתפלה וממצות התורה שעשיה בלא דעת הראוי הוא כלא קיימם.

ועוד שהוא גורם תאוה גדולה אשר הוא יותר מתאות אכילה וכדומה הצריכים להאדם לחיותו ויש שלא יוכלו לצמצם ולהעביר תאותם, והוא איסור החמור שנאמר בבן סורר ומורה על

[60] שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן לה איסור עישון סמים בע"ה. ב' דר"ח אייר תשל"ג. מע"כ מוה"ר ירוחם פראם שליט"א

תאוה היותר גדולה שיש לו לאכילה אף שהוא לאכילת כשרות, וכ"ש שאסור להביא עצמו לתאוה גדולה עוד יותר ולדבר שליבא שום צורך להאדם בזה שהוא אסור, ואף שלמלקות נימא שאין עונשין מן הדין מ"מ לאיסורא ודאי עובר על לאו זה ואיבא גם הטעם דאיבא בבן סורר ומורה שסופו שילסטם את הבריות כדאיתא בסנהדרין בפ' בן סורר (ס"ח ע"ב).

ועוד שהאב והאם של אלו שמעשנין זה מצטערים מאד אשר עוברין על מצות כבוד אב ואם. ועוד איבא איסור העשה דקדושים תהיו כפירוש הרמב"ן בחומש. וגם הם גורמים לאיסורים הרבה אחרים לבד זה, סוף דבר הוא פשוט וברור שהוא מאיסורים חמורים וצריך להשתדל בכל היכולת להעביר טומאה זו מכל בני ישראל ובפרט מאלו שלומדין בישיבות. והנני ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

"האגרות משה", בניגוד למקורות הקודמים שראינו, כותב תשובה הלכתית, ולוקח את את הדברים המרכזיים מפרשת בן סורר ומורה, ופוסק על פיהם. הוא משתמש בעיקרון שהסמים גורמים לבחור להידרדר ולבטל תורה ומצוות, ומשווה זאת לבן סורר ומורה שגונב ואוכל בחבורה של ריקנין ולומד ממעשיהם. לשיטתו, אף על פי שסמים הם לכאורה 'כשרים', זוהי תאווה גדולה, ויש כאלה שלא יצליחו להפסיק. כמו אצל הבן שאולי הוא יברך ברכת "שהכל" לפני האכילה, אבל זוהי אכילה של תאווה שיהיה לו קשה להפסיק, ובסוף גם עלול ללסטם את הבריות בשביל להמשיך במעשיו. וכן גורם הוא להוריו להצטער מאוד, וזה כמו שכתוב: "כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה **אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ** וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם".

בן סורר ומורה (ואף הדומים לו, לפי שיטת הרב פיינשטיין זצ"ל) עוברים על איסור "קדושים תהיו", כמו שמסביר הרמב"ן.[61]

אבל האם בכלל מותר לדרוש בצורה הלכתית?! והלוא כתוב בגמרא שהפרשה נכתבה בשביל 'דרוש וקבל שכר'!

רואים אנו שהאגרות משה אכן פסק כאן פסיקה הלכתית, אבל לא מצאנו אחרים שעשו זאת. הרמב"ם, למשל, לא פסק בנוגע לעניינים אחרים, אלא לפרשיית בן סורר ומורה לבד. הוא לא "דרש". שאלה זאת נשארת בצ"ע.

אבל עדיין נשארת השאלה השנייה במקומה: יש משנה מפורשת שאומרת צריך לעבוד את ה' יתברך "שלא על מנת לקבל פרס", אז איך אומרת הגמרא ללמוד בשביל לקבל שכר?!

[61] רמב"ן ויקרא, יט

מצאתי בכתבי 'בן יהוידע' על המסכת[62] ששואל גם את השאלה הזו:

> למה נכתב אלא דרוש וקבל שכר. קשה א"כ יכתוב כמה דברים דלא שייכי בפועל ורק יכתוב כדי לקבל שכר בדרשה, ועוד שמע מינה דעבדי על מנת לקבל פרס?

ועונה הבן יהוידע כך:

> ...נמצא נכתבה פרשה זו כדי לדרוש ממנה מוסר לישראל שלא יבטיחם יצר הרע בטענות של הבל לומר בנים אתם לה' אלקיכם... והנה אמרו רז"ל [אבות פ"ד] שכר מצוה מצוה, פירוש אדם דורש בדברי תורה לפני אחרים, הנה הדברי תורה שדורש היא מצוה ויש לו שכר, שנשמעים דבריו לאחרים, ועושים מצוה מכח דבריו, נמצא יש לו מצוה זו שעושים אחרים מחמתו וזהו שכרו, וכן כאן דרוש פרשה זו דבן סורר ועל ידי כך ילמדו מוסר ישראל ממנה ויעשו תשובה, ואז תקבל שכר היא מצות התשובה שיש לך זכות שבעבורך נעשית אצל ישראל.

כלומר, התוכחה שמקבלים מהדרישה של פרשת בן סורר ומורה מביאה לידי חזרה בתשובה, וזהו השכר. החזרה בתשובה היא השכר שמקבלים על דרישת פרשיית בן סורר ומורה.

[62] על בבלי סנהדרין, עא ע"א

האם בן סורר ומורה כפר בעיקר?

סיני אברמוביץ

דין בן סורר ומורה הוא מקרה מיוחד במינו. בביצוע הדין הזה בית דין הורגים נער בן שלוש עשרה, לכאורה רק בגלל שהוא זולל וסובא ולא שומע בקול אביו ואימו. לכאורה נראה מהפסוקים (דברים כא) שהוא לא עשה שום דבר שהוא חייב עליו מיתה. אם כך, על מה הוא נהרג? במשנה בסנהדרין פרק ח מבואר שנהרג על שם סופו, שעתיד ללסטם את הבריות. אולם עדיין תמוה הדבר שהורגים אותו על כך כבר עכשיו. לא ראינו עוד מקרים שבהם הורגים מישהו על חטא שהוא עוד לא עשה, הרי אנחנו מאמינים שכל אדם יכול לחזור בתשובה. ועוד, גם אם באמת סופו לרצוח, את הרוצח הורגים בסיף (הרג), ובן סורר ומורה נהרג בסקילה שהיא מיתה חמורה יותר מסיף. כל העניין מאוד לא ברור, ולכן חלק מהפרשנים מבארים שבן סורר ומורה נהרג על עבירה שכבר עשה בפועל. למשל, הרמב"ם אומר (הלכות ממרים פרק ז) שהוא נהרג בגלל שעבר על "לא תאכלו על הדם". וכן הרמב"ן בפירושו על התורה (דברים כא,יח) אומר שהסיבה לסקילה היא שהוא עבר על מצוות "קדושים תהיו" באכילה המכוערת שלו, אבל לכאורה אלו לא עבירות שבגללן מגיע לו להיסקל. מצד שני, הרעיון שהוא נהרג על עבירה שהוא כבר עבר עליה נראה לי הגיוני, אבל מה במעשים שלו מספיק חמור כדי שיהרגו אותו בסקילה? בשאלה זו ננסה לדון במאמר.

הכפירה בעיקר

המונח "כפר בעיקר" משמעו בדרך כלל שהאדם כפר בה', כמו שאומר הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק א), "שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו". על הבן הרשע בהגדה של פסח נאמר "לפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר". ונשאלת השאלה, למה בגלל שהבן הוציא את עצמו מן הכלל הוא נחשב כאילו כפר בה'?

בספר 'ישמח ישראל' (בפירוש להגדה של פסח) נכתב שהרשע אינו מאמין שהאחדות של העם יכולה להושיע גם את הרשע, והוא נקרא כופר בעיקר כי "מאחדות ישראל ניכר אחדות הבורא ברוך הוא". הוא אומר גם שבליל הסדר יהיה לאב את היכולת בעזרת תשובתו להחזיר את הרשע בתשובה. מכאן נראה שעיקר הבעיה של הרשע היא שהוא אינו מאמין שהוא יכול לחזור בתשובה.

מה הקשר לבן סורר ומורה?

בספר 'שם משמואל' בפרשת כי תצא נכתב שהסיבה לכך שאם הוריו מוחלים לו אינו נעשה בן סורר ומורה, היא שלכל יהודי יש תמיד אפשרות לתשובה בגלל שהם נשמות טהורות בני אברהם יצחק ויעקב, וההורים הם החיבור של הילד אל האבות בשרשרת הדורות, ולכן כשהוא מתנתק מהם הוא בעצם מתנתק מהחיבור הזה ומהאפשרות שלו לעשות תשובה. על פי זה אפשר לומר שבגלל שאותו בן סורר ומורה ניתק את עצמו מעם ישראל ופגם באפשרות שלו לעשיית תשובה הוא למעשה פוגם בשלמות של עם ישראל ונקרא כופר בה', ועל זה הוא נהרג, ובסקילה – כמו עובד עבודה זרה ש כפר בה'.

וכל זה עוד בלי שנזכיר את הכתוב בזוהר ששם מבואר עניין הבן סורר ומורה כמדבר על הקשר בין עם ישראל לה' שהוא אביהם של ישראל.

משמעות היין ביהדות
אלעזר וכמן ואשי הספל

בגמרא מובאות כמה תפיסות על היין בהקשר לבן סורר: הגמרא דורשת מהפסוק "אַל תֵּרֶא יַיִן כִּי יִתְאַדָּם" (משלי כג,לא) – "אל תרא יין שאחריתו דם" (בבלי סנהדרין, עא ע"א). כלומר, על תימשך אחרי היין, שהוא דבר שלילי. הגמרא דורשת גם מהפסוק "וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד" (תהילים קד,טו) – "זכה, נעשה ראש. לא זכה, נעשה רש." (סנהדרין שם). כלומר, אם נהג ביין כראוי, נעשה דבר גדול, ואם לא נעשה – רש ובזה. וכן: "ישמח, זכה. לא זכה, משממהו". ובהמשך הגמרא: "לְמִי אוֹי לְמִי אֲבוֹי לְמִי מדונים [מְדָיָנִים] לְמִי שִׂיחַ לְמִי פְּצָעִים חִנָּם לְמִי חַכְלִלוּת עֵינָיִם: לַמְאַחֲרִים עַל הַיָּיִן..." (משלי כג,כט–ל) – כלומר למי שאינו מתנהג בזהירות ביין, יקרו דברים מזיקים. לאחר מכן מביאה הגמרא את סיפוריהם של נח ואדם הראשון כדי להראות מה יין יכול לגרום.

אם כן, היין כאן נתפס בשני אופנים: מצד אחד, כדבר שמוביל לשכרות וכדבר מזיק. ומצד שני, כדבר שיכול להוביל לקדושה, לשמחה, ובנוסף היין הוא דבר מרכזי בסעודות מצווה, בקידוש ובדומה.

בעל ה'תורת החיים' מבאר שיין נועד לשתי המשמעויות: הוא נועד גם ליתן שכר לצדיקים ונחשב כדבר שמעלה אותם ונדמה בשביל הצדיקים לגן עדן, וגם להלבין פני רשעים לעולם הבא ולהאדים פניהם בעולם הזה כדי לאבדם מהעולם הזה. וזוהי משמעות דומה למשפט "נכנס יין יצא סוד" (בבלי סנהדרין, לח ע"א), שצדיקים מרוויחים ומוציאים דברי תורה ודברים מתוקים, בעוד שרשעים משתכרים בצורה משפילה.

המהר"ל ב'חידושי אגדות' מפרש:

> עין לא ראתה אלהים זולתך, זה יין המשומר בענביו משאת ימי בראשית, וכיון דשכר רוחני של מצות נמשל ליין רוחני, גם את זה לעמת זה עשה אלהים לשלם לרשעים בעולם הזה שכר מעט מצות שעושין ביין גשמי כדי להאבידן מן העולם הבא, והיינו דנקט לא נברא יין בעולם הזה לאפוקי יין של עולם הבא המשומר לצדיקים.

כלומר, הוא טוען שהיין הוא דבר של הסתר פנים, דבר נסתר. הוא מתאר את הקליפה של הגפן שמסתירה את הסוד בתוכה, שבה מסתתר היין. היין לדעתו הוא דבר שרובו רוחני, מלא בקדושה ובקרבה לקב"ה. היין הוא דבר שמיועד לצדיקים ועוזר לצאת מהקליפה של הגוף הממשי ולפלוט את פנימיות הנפש של צדיקים שיכורים שאומרים דברים מתוקים ללא מעצור. הצד הממשי של היין,

מטרתו היא רק ניחום אבלים ולתת שכר לרשעים בעולם הזה ולא בעולם הבא, שהיין אינו רק כלי לברוח כביכול מהגוף ולתת לנשמה לפרוח, אלא גם לברוח מהעצב ומהכאב של אבלות. אך המהר"ל בכל זאת מוסיף את מידת הזהירות, ואומר שצריך להתעסק עם היין בפקחות וכך להוציא את הסוד בלי "לְמִי אוֹי לְמִי אֲבוֹי לְמִי מדונים [מִדְיָנִים] לְמִי שִׂיחַ לְמִי פְּצָעִים חִנָּם..." (משלי כג,כט).

הבן איש חי מפרש את עניין היין ביהדות:

> ולכן בעת שאנחנו נכנסין לשבת, נעשה קדושת השבת בשלשה דברים, לתקן קלקול עץ הדעת שנעשה סמוך לכניסת שבת שהיה בסוף יום ששי, שכבר התחילה תוספת שבת להכנס, והיינו שנעשה קדוש של שבת בכניסתו ביין ולחם ונר, והיינו לחם תיקון של ותרא האשה כי טוב העץ למאכל, ונר תיקון של וכי תאוה הוא לעינים, כי הנאת הנר היא למראה עינים, וצריך גם כן להסתכל בנרות והיין של הקידוש תיקון של ונחמד העץ להשכיל, כי חמרא וריחני פקחין, ולכן נביא גם כן הדס להריח." (בן איש חי הלכות, שנה שנייה, פרשת בראשית)

הבן איש חי מפרש את הענייני ערב שבת כבפרה על חטא אדם הראשון ע"פ הפסוק: "כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תַאֲוָה הוּא לָעֵינַיִם וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל" (בראשית ג,ו), הוא מסביר את כל ענייני הכפרה של ערב שבת שכן החטא היה ביום שישי לפני כניסת השבת. הנר מכפר על הראייה, הלחם מכפר על "כי טוב העץ למאכל" והיין מכפר על ההשכלה מהעץ, כיוון שהיין צריך זהירות ופקחות כדי לשמשו כראוי.

בעל ה'פרי צדיק' מפרש:

> ועל ידי הביכורים שמכירים שהראשית הוא של השם יתברך ורק הוא ראשית על ידי זה יכולים לתקן קלקול הנחש... כי יין בחינת חמימות הדמים... כי מי שזוכה לשתות היין בקדושה בכוס של ברכה בשבת ויום וכו' אזי היין טובה גדולה אליו.

כלומר, הוא מתחיל מכך שכיוון שלגפן יש צד של חטא ביהדות, מביאים אותו למוראות של קדושה כמו בביכורים שמביאים למקדש ומקבלים את הצד הקדוש של היין.

ובעניין הקידוש אפשר לחשוב כי מצוות עשה של קידוש היא "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ,ז), וכביכול היין משכר וגורם לשכחה. אבל כאשר מכניסים אותו לשבת, מרחיקים את היצר הרע, ומתגלים הפנימיות והסוד של היין שמעלים את הנשמה ב'חמימות דמים' וזה מביא תכלית לשבת.

וגם לדעתנו נראה שהסיבה לשימוש ביין ביהדות קשורה לכך שיש בו צד של ניסיון וצד נעלה וקדוש, וזה אופייני ליהדות ולעניין הבחירה שנתן הקב"ה לאדם, ולתיקון חטא אדם הראשון. לכן יש ביין גם צד של תשובה עם התושייה והקדושה, ולכן היין הוא חלק כל כך מרכזי ביהדות.

הקשר בין ילד להוריו וההשפעה על חייו הרוחניים

על פי המהרש"א וה'שם משמואל'

יצחק אפשטיין ויגאל סנדו

היה אביו רוצה ואמו אינה רוצה, אביו אינו רוצה ואמו רוצה, אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיהו שניהם רוצין. רבי יהודה אומר, אם לא היתה אמו ראויה לאביו אינו נעשה בן סורר ומורה:

בש"ס סנהדרין, שאם רצו אביו ואמו למחול לו מוחלין לו, ויש להבין הלוא אינו נהרג על מה שמרה נגדם אלא ע"ש סופו שסופו ללסטם את הבריות, וא"כ למה תועיל מחילתם?

השם משמואל שואל כאן: מדוע אם מוחלים לו אינו נעשה בן סורר ומורה?! הרי הוא נידון על שם סופו, וסופו יהיה זהה לכאורה בין אם הוריו מוחלים לו, ובין אם לא, אז במה עוזרת המחילה?

ונראה דהנה יש להתבונן במאמרם ז"ל שבודאי סופו וכו' הלוא כמה רשעים גמורים שעשו כל תועבות שבעולם ולבסוף עשו תשובה, ושמא יהי' זה כמוהם, הלוא לא ננעלו דרכי תשובה לפני שום אדם וכמאה"כ תשב אנוש עד דכה עד דכדוכה של נפש.

מה שאמרו חכמים שאפשר למחול לבן סורר ומורה הוא מכיוון שרואים שהיו רשעים גמורים שעשו את כל הרע בעולם וחזרו בתשובה, ואולי הוא יהיה כמוהם ויחזור בתשובה ושערי תשובה לעולם לא ננעלים, כמו שכתוב "תָּשֵׁב אֱנוֹשׁ עַד דַּכָּא" (תהילים צ,ג).

...אך נראה דהנה איתא במד"ת פ' האזינו שתשובה מועלת לישראל ולא לעכו"ם, ונראה דמחמת שישראל הם בני אברהם יצחק ויעקב שהם בעצם נפשות טהורות וטובות רק שבמקרה נתלכלכו בעבירות, אבל כשעושה תשובה שוב נתעוררה בו נקודה השרשית האחוזה בשלשלת הקודש עד האבות הקדושים ושופע בו רוח חיים חדשים ממקור ישראל, ובודאי תתמיד תשובתו וישאר נאמן להש"י ותורתו, אבל עכו"ם מאחר שנתקלקלו ונכרתה חיותם בענף הנכרת ממקום חיותו שוב אין לו תקנה, ואף כשיעשה תשובה בודאי לא תתמיד ויחזיר לסורו, הכלל שכל עצמה של תשובה שמועלת היא מפני ההשתלשלות עד האבות, ממילא זה שהוא סורר ומורה נפסק חיבורו מאביו ואמו ושוב אין לו חיבור בשלשלת הקודש בודאי שלא עשה תשובה ואף אם יעשה לא תתמיד ויחזיר לסורו, וסופו ללסטם את הבריות, אבל כשאביו ואמו מוחלין לו הנה הוא עדיין נקשר בשלשלת הקודש שוב אינו נהרג שיכול להיות שעוד ישוב בתשובה שלימה המתקבלת כנ"ל...

אם כן ראינו במדרש (תנחומא פ' האזינו פס' ד') שתשובה מועילה לישראל – לישראל ולא לגוי, ונראה שזה משום שישראל הם בני אברהם יצחק ויעקב, ומכיוון שנשמותינו נקיות וטהורות ביסודן ורק 'מתלכלכות' מעט מעבירות, אבל כשעושים תשובה מתעוררת בנשמתנו הנקודה השורשית המקושרת לאברהם, יצחק ויעקב, קדושי עליון, ולכן אותה התשובה של יהודי תישאר ותתמיד. לעומת זאת, כשגוי חוטא נכרתת נשמתו לעד כמו ענף שנשבר בגלל היעדר הזיקה לאבות הקדושים, ותשובתו הוא תתמיד. וזהו הכלל: תשובה מועילה רק משום שנשמת האדם מתקשרת לנשמות האבות הקדושים.

כשההורים מנתקים את הקשר אם בנם (כלומר, אינם מוחלין לו) – הקשר עם האבות הקדושים ניתק, ולכן אין לבן סורר ומורה דרך לחזור בתשובה שלמה בלי לחזור לסורו, כי ראינו שתשובה ללא קשר לאבות אינה מועלת ו'מימשיך בתריה'.

אבל כשההורים מוחלין לו, הדבר מראה על קיום הקשר בין הבן להורים שלו והקשר עם האבות קיים, וממילא יכול הבן לחזור בתשובה שלמה.

> ולפי דרכנו י"ל דכל עונש בן סו"מ הוא מחמת שנפסק חיבורו מאביו ואמו, וכל זה הוא שייך באדם פרטי, אבל כלל ישראל שבלתי אפשר שיופסק חיבורם משורשם בפנימיותם ושוכן אתם בתוך טומאתם כתיב, ועדיין חביבותי' גבן, ובאותה פרשה ג"כ רמז הלימוד זכות שעל ישראל בננו זה ולא דשאר עמין, ופי' הרמ"ז שאף לאחר כל אלה הם חלק ה' ולא דבוקים להס"א, זולל וסובא, בשאר עמין כדכתיב (תהלים ק"ו ל"ה) ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם, כמבואר בזוה"ק שם, שוב לא הי' נתירא, שהרי ישארו בפנימיותם טובים, ואם יבוא ח"ו עליהם עונש לא יהי' כ"א בחיצוניותם כמו דמסיים הזוה"ק וסתרין שורין ומנתצין מגדלין ולא אהני לון כלום, והבן.

השם משמואל מדגיש שכל האמור נאמר רק לגבי אדם פרטי. אבל כלל ישראל אינם יכולים להתנתק מהקב"ה כי הוא שוכן עם כלל ישראל גם כשהם נתונים עמוק בטומאה, כי פנימיותם עדיין טהורה וקדושה ושום דבר אינו יכול להסירה מישראל.

מהרש"א:

> מדקול עינן שוה כו'. יש לעיין בזה היכי משמע מאיננו שומע בקולנו ומהיכן בא לומר מדקול בעינן שוה מראה וקומה נמי וכו', ור"ש דקאמר וכי מפני כו' הוא תמוה לכאורה אם אינו ראוי ליסקל למה כתבה התורה שהוא ראוי? ולא שייך בזה דרוש כו'. ונראה כי הבן סורר אף כשהוכיחו אותו אביו ואמו כמה פעמים כמפורש בקרא ויסרו אותו אביו ואמו וגו' אמר כי מעולם לא הוכיחו אותו שניהם אלא אביו או אמו, ואומר אילו הוכיחו שניהם היה מקבל

תוכחתם, וא"כ ע"כ בשקול שניהם שוה שיכול לומר שהיה סבור בכל התוכחות שלא היו רק מאחד מהם או מאביו או מאמו, ואם כן ע"כ דמראה וקומה נמי שוין, דאל"כ אף בשקולן שוה אכתי לא היה יכול לומר דאחד מהם היה כיון דמראיהן או קומתן אינן שוין וזה דבר שאי אפשר שיהיו שוין בכל דבר ולא היה ולא עתיד להיות. ור' שמעון דקאמר וכי מפני שאכל כו', דודאי לדעת ר"ש התורה חייבה עליו מיתה שהגיעה תורה לסוף דעתו וכו' כדלקמן, אלא דקאמר דאביו ואמו ודאי דלא יוציאו אותו בשביל זה לסקילה שהם ודאי לא יגיעו לסוף דעתו ויאמרו שסופו לחזור מדרכיו הרעים ויהיו חסים עליו וע"כ לא היה ולא עתיד להיות שאביו ואמו לא יגיעו לסוף דעתו ויחסו עליו מלהוציאו לסקילה בשביל תרטימר אחד. ולמה נכתב? אלא דרוש שאביו ואמו ידרשו שהתורה הגיעה לסוף דעתו דבבזה הוא ראוי ליסקל וע"י זה יוכיחו ויסרו את בניהם ויקבלו על זה שכר, וכדאמרינן הני נשי במאי זכיין, שמגדלין בניהן לת"ת, אבל בזמן הזה אין נותנין לב לזה וכל אחד מכפה על בנו אף שהוא באמת חייב מלקות מיתת ב"ד ואין מוכיחין אותן, והנערים הולכים רוב ימיהן בביטול ת"ת ואמרי' פרק כל כתבי לא חרבה ירושלים אלא בשביל שבטלו בו תינוקות של בית רבן כו' ודו"ק.

המהרש"א אומר שמה שהמשנה אמרה: "שווין בקול, קומה ומראה" לא היה ולא עתיד להתקיים, ומדובר בעצם בגישה חינוכית משותפת ומסונכרנת של ההורים, כי אם יש ילד שכל אחד מהוריו דורש ממנו דרכים ומעשים שונים זה מזה, ברור שהילד יגדל בצורה לא בריאה ומקולקלת. ולכן דורשת התורה "שווין בקול, קומה ומראה". ועוד מביא המהרש"א צד לימוד שונה: בן סורר ומורה לא עתיד להיות כיוון שההורים יחוסו על בנם ולא ירצו להוציא אותו, כי התורה ירדה לסוף דעתו של אדם. אבל ההורים לא ירדו לסוף דעתו של אדם, ולכן הם אינם מסוגלים להבין למה להרוג אותו, לעומת התורה שכן מבינה שסופו ללסטם את הבריות, ולכן חכמים אומרת 'דרוש וקבל שכר' – כדי שגם אם ההורים אינם מצליחים לראות את גורל בנם, התורה תראה להם.
ועוד מוסיף המהרש"א שהדבר נפוץ בקרב ההורים (שבנם עובר עבירות חמורות ואינם מעירים לו), וצריך לשנות את הדבר ולהעמיד את הבנים על מקומם.

"חוֹשֵׂךְ שִׁבְטוֹ שׂוֹנֵא בְנוֹ, וְאֹהֲבוֹ שִׁחֲרוֹ מוּסָר." (משלי יג,כד)

ה'שם משמואל' והמרש"א פירשו באופן שונה את הגישה החינוכית שנלמדת מהדיוקים בסוגיא, אבל לפי הבנתנו הם חולקים בשאלה העקרונית האם בסו"מ יכול לקרות. לפי המרש"א, הדבר לא אפשרי מכיוון שההורים לא יוציאו לסקול את בנם והסוגיא מיושמת רק בחינוך. לעומתו השם משמואל רק מסביר מדוע חשוב אם ההורים מסכימים שניהם או לא, אבל לשיטתו אין מניעה מכך שיהיה בסו"מ.

לפי הפירושים שהבאנו, אנו יכולים להבין שכשההורים מנתקים קשר עם ילדם הם בעצם אומרים שהתייאשו ממנו ושאין לו סיכוי לחזור בתשובה, ואז הוא לא ינסה לחזור בתשובה וימשיך במעשיו הרעים. אבל אם הם כן יאמינו שהוא יכול לחזור בתשובה וייסרו אותו רק מתוך אהבה ורצון להיטיב עם בנם בלי ניתוק הקשר, הוא יחזור בתשובה ויסור ממעשיו הרעים ולא יגיע לסוף של 'ילסטם את הבריות'.

תשובת ה'אגרות משה' בעניין עישון סמים והקשר שלה לסוגיית בן סורר ומורה

שלמה חיים חביב

מאמרנו יעסוק בקשר שבין השאלה ששאלו את האגרות משה – האם מותר לעשן סמים, לתשובתו,על ידי חיפוש קשר בנושא דומה להקשר השאלה.0

במסכת סנהדרין בדף ע ע"א המשנה פותחת בשאלה איך הבן יכול להפוך לבן סורר ומורה, והיא אומרת שהזמן שבו הוא נהפך לבן סורר הוא כשיאכל תרטימר בשר וחצי לוג יין איטלקי. כלומר, שיאכל חצי מנה של בשר, לפי דעת ר' יוסי – "ביין נמצא כופל אף בבשר ונמצא תרטימר חצי מנה", ויין איטלקי משובח מאוד.

לכאורה דברי המשנה די תמוהים: למה כשהבן ישתה יין ויאכל בשר ההורים שלו יסקלו אותו? במה הוא חטא?!

רש"י מסביר שהסיבה לכך: הוא נענש בסקילה משום שהאכילה של הבשר ושתיית היין "ממשיך ליה", כלומר, ממכר אותו. הסיבה שהוא נענש היא כי הוא מתמכר לתאווה באכילה שלו.

אם נעמיק בתירוצים שמביא האגרות משה על בן סורר, נראה שגם בדף סח ע"ב הגמרא מפרשת שסופו של הבן סורר הוא ש'ילסטים את הבריות', כי הוא יגנוב מהאנשים בסביבתו משום שהוא יהיה חייב לקנות בקבוק חדש של יין, משום שהוא נושא תאווה גדולה על האוכל והיין.

אנחנו רואים שיש עמדות שונות בנוגע לסיבה שבן סורר נענש בסקילה.

רמב"ם הלכות ממרים פרק ז הלכה א:

> בן סורר ומורה האמור בתורה הרי נתפרשה בו סקילה ולא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, והיכן הזהיר, לא תאכלו על הדם, לא תאכל אכילה המביאה לידי שפיכות דמים, וזו אכילת בן סורר ומורה שאינו נהרג אלא על אכילה מכוערת שאכל, שנאמר, זולל וסובא. מפי השמועה למדו שזולל הוא האוכל בשר ברעבתנות וסובא השותה יין ברעבתנות.

רמב"ן, דברים כא,יח:

> על דעת רבותינו (סנהדרין סח ע"ב) אינו קטן, שהקטן פטור מכל עונשין שבתורה ומכל המצות, אבל הוא המביא שתי שערות. והנה יש עליו שני עונשין, האחד שהוא מקלה אביו

ואמו וממרה בהם, והשני שהוא זולל וסובא עובר על מה שנצטוינו (ויקרא יט,ב) קדושים תהיו. ונאמר עוד (לעיל יג,ה) ואותו תעבודו ובו תדבקון, כאשר פירשתי (לעיל ו,יג) שנצטווינו לדעת השם בכל דרכינו, וזולל וסובא לא ידע דרך ה'. ועל הכלל, אין בו עתה חטא מות ועל שם סופו הוא נדון כמו שהזכירו רבותינו (סנהדרין עא ע"ב). וזה טעם וכל ישראל ישמעו ויראו – כי לא הומת בגודל חטאו, אלא ליסר בו את הרבים ושלא יהיה תקלה לאחרים: וכן דרך הכתוב שיזהיר כן כאשר ימיתו לגדר כדי שתהיה במיתתם תקנה לאחרים, כי הזכיר כן בזקן ממרא (לעיל יז,יג) לפי שאין בהוראתו חטא שיהיה ראוי למות בו, רק הוא להסיר המחלוקת מן התורה כאשר פירשתי שם (בפסוק יא).

רשי:

יין איטלקי – טוב ומעולה הוא ממשיך בתריה, אבל בחמרא אחרינא אינו חייב בחצי לוג.

אם אנחנו נסכם את הדעות, נראה כמה וכמה סוגי פרשנות לסיבה שבן סורר מורה נהרג. העמדה הראשונה היא של הרמב"ם. הוא אומר שהסיבה לכך שהוא נענש בסקילה היא כי צורת אבילתו של הבן סורר היא מכוערת, 'ברעבתנות', וזה יכול להביא אותו לשפיכות דמים. העמדה השנייה היא של הרמב"ן. הוא אומר שבכלל כל העניין של בן סורר ומורה הוא לא עיקרי, אלא הסיבה העיקרית לכך שבן סורר נענש בסקילה היא כדי שכל עם ישראל יראו וישמעו את מות הבן הסורר, ועל ידי זה בני ישראל יחונכו לא לעשות חטאים כמו אותו בן סורר שעכשיו נהרג. העמדה השלישית היא של רש"י. שיטתו חוזרת בהרבה הקשרים בסוגיא: הסיבה לכך שבן סורר ומורה נענש היא שהאוכל שהוא אוכל מביא אותו לעניין 'ממשיך', כלומר, התמכרות.

בשו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק ג סימן לה, מופיעה שאלה שהופנתה לרב משה פיינטשיין זצ"ל: האם מותר לבחורי ישיבה לעשן חומרים כגון סמים?

כדי לענות על השאלה הזו הרב פיינשטיין הלך לסוגיא שלנו, סוגיית בן סורר ומורה, וכך כתב:

פשוט שהוא דבר אסור מכמה עיקרי דינים שבתורה חדא שהוא מקלקל ומכלה את הגוף, ואף אם נמצאו אנשים בריאים שלא מזיק להם כל כך אבל מקלקל הוא את הדעת ואינם יכולים להבין דבר לאשורו שזה עוד יותר חמור שלבד שמונע עצמו מלמוד התורה בראוי הוא מניעה גם מתפלה וממצות התורה שעשיה בלא דעת הראוי הוא כלא קיימם. לסקילתו.

ועוד שהוא גורם תאוה גדולה אשר הוא יותר מתאות אבילה וכדומה הצריכים להאדם לחיותו ויש שלא יוכלו לצמצם ולהעביר תאותם, והוא איסור החמור שנאמר בבן סורר ומורה על תאוה היותר גדולה שיש לו לאבילה אף שהוא לאבילת בשרות, וכ"ש שאסור להביא עצמו

לתאוה גדולה עוד יותר ולדבר שליבא שום צורך להאדם בזה שהוא אסור, ואף שלמלקות נימא שאין עונשין מן הדין מ"מ לאיסורא ודאי עובר על לאו זה ואיבא גם הטעם דאיבא בבן סורר ומורה שסופו שילסטם את הבריות כדאיתא בסנהדרין בפ' בן סורר (ס"ח ע"ב). ועוד שהאב והאם של אלו שמעשנין זה מצטערים מאד אשר עוברין על מצות כבוד אב ואם. ועוד איבא איסור העשה דקדושים תהיו כפירוש הרמב"ן בחומש. וגם הם גורמים לאיסורים הרבה אחרים לבד זה, סוף דבר הוא פשוט וברור שהוא מאיסורים חמורים וצריך להשתדל בכל היכולת להעביר טומאה זו מכל בני ישראל ובפרט מאלו שלומדין בישיבות. והנני ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

אף על פי שהסוגיא, לפי פשט הגמרא, אינה מתחברת לכאורה לכאן, כי הרי אין שום קשר לעישון ולבן סורר ומורה, בכל זאת הרב פיינשטיין ניסח את מהותו בן סורר ומואה כמו רש"י, שהסביר את עניין 'ממשיך', והוא ענה כך:

פשוט שהוא דבר אסור מכמה עיקרי דינים שבתורה חדא שהוא מקלקל ומכלה את הגוף, ואף אם נמצאו אנשים בריאים שלא מזיק להם כל כך אבל מקלקל הוא את הדעת ואינם יכולים להבין דבר לאשורו שזה עוד יותר חמור שלבד שמונע עצמו מלמוד התורה כראוי הוא מניעה גם מתפלה וממצות התורה שעשיה בלא דעת הראוי הוא כלא קיימם.

כלומר, הסמים מזיקים ומסוכנים לגוף. ואם נגיד שלאדם מסוים זה בריא, והחומר הזה אינו מזיק לו, יש סיבות אחרות: הסמים ירכזו אותו כל היום, והוא יחשוב רק עליהם, וישכח מהמצוות ומהלימוד ואפילו מהתפילה.

וממשיך הרב פיינשטיין:

שהוא גורם תאוה גדולה אשר הוא יותר מתאות אכילה וכדומה הצריכים להאדם לחיותו ויש שלא יוכלו לצמצם ולהעביר תאותם, והוא איסור החמור שנאמר בבן סורר ומורה על תאוה היותר גדולה שיש לו לאכילה אף שהוא לאכילת כשרות, וכ"ש שאסור להביא עצמו לתאוה גדולה עוד יותר ולדבר שליבא שום צורך להאדם בזה שהוא אסור, ואף שלמלקות נימא שאין עונשין מן הדין מ"מ לאיסורא ודאי עובר על לאו זה.

הרב פיינשטיין מסביר את הקשר לבן סורר כך: כמו שבן סורר ומורה נענש על אכילה כי היא ממכרת אותו בתאווה גדולה מאוד, קל וחומר סוגי סמים שלכאורה ממכרים את האדם בצורה יותר חזקה מסתם אוכל. אומנם, אף על פי שיין מכיל חומר אלכוהולי ממכר, ביין יש צורה יותר מופחתת של אחוזי חומר ממכר, מסתם בקבוק אלכוהול, על אחת כמה וכמה סמים.

לאחר שהרב פיינשטיין הצליח לבנות קשר בין שימוש בסמים, לבן סורר ומורה, הוא מוסיף שכתוב במסכת סנהדרין אצלנו, ש'סופו הוא שיגנוב את האחרים', ושכך גם בדין של הבחורים שמשתמשים בסמים – בסוף הם ילכו ויגנבו מאנשים את כספם כדי לקנות סמים, כי הם יהיו מכורים לזה. בנוסף, האגרות משה בונה עוד קשר בין המקרה שלנו לדין בן סורר ומורה. בסוגיא בדף ע ע"ב הגמרא אומרת שאם אותו הבן סורר אכל שקצים ונבלות, הוא לא נעשה בן סורר, ולכאורה הטעם לזה אינו ברור בכלל, משום שאכילת נבלות ושקצים אסורה מהתורה ולכאורה חמורה אף יותר, אז למה הוא לא נענש כלל וכלל? מתרצת הגמרא, שהטעם לדין שהאוכל דבר עבירה אינו נעשה בן סורר, נובע מהפסוק: "וְאָמְרוּ אֶל זְקֵנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ" (דברים כא,כ). פסוק זה בא למעט שדווקא מי שנקרא 'איננו שומע בקולנו', נעשה בן סורר, משמע שאם הוא כן שומע בקולנו, אבל אינו שומע בקולו של הקדוש ברוך הוא, הוא אינו נעשה בן סורר ומורה. זו הסיבה לכך שהאוכל דבר עבירה אינו נעשה בן סורר. גם להלכה, הרמב"ם במשנה תורה, הלכות ממרים ז,ב, פוסק כמו פשט הסוגיא:

> וכן אם גנב משל אביו ואכל אכילה מכוערת כזו ברשות אחרים והיתה אכילת מצוה אפלו מדבריהם [או אכילת עבירה אפלו מדבריהם], פטור. שנאמר: "איננו שמע בקלנו" שאינו עובר באכילה זו אלא על קולם. יצא זה שעבר בה על דברי תורה. או שאכלה בדבר מצוה. כיצד? אכל אכילה זו המכוערת עם החבורה הרעה שאוכל עמהם בדבר מצוה, או שאכלו מעשר שני בירושלים אפלו אכלו בתנחומי אבלים שהיא מצוה מדבריהם הרי זה פטור. וכן אם אכלה מנבלות וטרפות שקצים ורמשים, אפילו אכל בתענית ציבור שהיא עבירה מדבריהם, הרי זה פטור מן המיתה.

למסקנה, הרמב"ם מסביר בדומה לדרך הגמרא: שכל היסוד לעונש של הבן סורר ומורה הוא העניין עם הבן של אותם הורים אלו, מקשיב לקולם ושומע את דעתם, או שלא מקשיב ואז הוא נענש על זה, גם אם קול ה' במחשבה ראשונה חשוב יותר מקול ההורים של הבן שחטא.

לבן האגרות משה מקשר כאן את יסוד העניין שראינו לעיל, את הסיבה שהוא לא נענש למרות שאכל דבר עבירה, כי הוא שומע בקולם של ההורים שלו. כך אם בחור ישיבה ילך ויעשן חומרים מסוכנים לגופו, כגון סמים, הורי הבחור, שהביאו אותו לחיים, יצטערו על כך שהוא הורס לעצמו את החיים, ולכן ההורים יצטערו על כך מאוד, כי הבן אינו מקשיב להם והורס לעצמו את החיים שהם העניקו לו: "ועוד שהאב והאם של אלו שמעשנין זה מצטערים מאד אשר עוברין על מצות כבוד אב ואם", כך לשונו.

למסקנה האגרות משה מקשר בין דין בן סורר ומורה לעניין השאלה על עישון סמים בכמה היבטים:

היבט 1: עישון עלול להזיק לגוף.

היבט 2: עישון מביא לתאווה גדולה ולהתמכרות רבה כמו בעניין בן סורר ומורה.

היבט 3: עישון יכול לגרום צער להורים. זה ההקשר שהאגרות משה עשה על עניין 'קולנו', חשיבות קולם של ההורים.

לדעתי, היום לא רק סמים אסורים, כמו שפירש האגרות משה לעיל, אלא גם כל דבר ממכר, כגון אלכוהול ועישון, שבנויים מאותן סיבות של האיסור לעישון סמים. כמו התמכרות שיש בסיגריה בחומר ניקוטין ובאלכוהול. גם נזק לגוף קיים פה, שאלכוהול מזיק לאדם ו'שורף' את דעתו, וכך ראינו במסכת סנהדרין, בדף צב ע"א. שם מסופר שרבי אלעזר מביא אמירות רבות על עניין הדעה, כמו: "מי שאין בו דעה, הוא לבסוף יגלה", או: "מי שיש בו דעה, כאילו נבנה המקדש בימיו". ולכן יש חשיבות רבה לעניין הדעת. כמו כן, העישון מזיק גם לראייה. וסיבה נוספת היא שכל דבר כזה יכול לצער את ההורים של אותו בחור, ולכן עדיף שאנשים ימנעו מעצמם את השימוש בחומרים, כי הם עלולים להביא אותם לדברים קשים מאוד.

בן סורר ומורה: בין אכילה מבוערת לעקדת יצחק

עיון בשיטת הרמב"ם ובפרשנות ה'שפתי כהן'

אביאור בנימין חדד

בן סורר ומורה הוא דין מוזר וייחודי שאין כמותו בתורה כולה. השאלות שהוא מעלה הן רבות ועמוקות, ואחת הגדולות שבהן היא שאתם הטעם להריגתו של בן סורר ומורה. לכאורה איננו רואים סיבה להרוג אדם על גנבה, וזה לכאורה החטא היחיד שהוא עושה. וכן פירוש הגמרא שאומרת שהוא נידון על שם סופו, כלומר: אנו יודעים שהוא יגיע לכדי חטא לסטות במקרה הזה, אבל לדון על מישהו על שם סופו מנוגד לעיקרון התשובה שהוא עקרון מרכזי ביהדות, ולכן גם הטעם הזה בעייתי. על כן בחרתי לעסוק בפירושו של הרמב"ם לפרשייה הזו. הרמב"ם טוען שיש כאן חטא אמיתי וממשי, ולא עניין של ציפיית העתיד גרידא.

רמב"ם הלכות ממרים, פרק ז הלכה ב:

> בן סורר ומורה האמור בתורה הרי נתפרשה בו סקילה, ולא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, והיכן הזהיר? לא תאכלו על הדם. לא תאכל אכילה המביאה לידי שפיכות דמים, וזו אכילת בן סורר ומורה שאינו נהרג אלא על אכילה מבוערת שאכל, שנאמר: זולל וסובא. מפי השמועה למדו שזולל הוא האוכל בשר ברעבתנות וסובא השותה יין ברעבתנות.

הרמב"ם אומר שיש באכילה עצמה חטא מהתורה, וזה מיישב את תמיהתנו לגבי בן סורר ומורה, אך גם מעלה תמיהה חדשה, גדולה לא פחות, והיא: מה הטעם מאחורי איסור זה? למה איסור זה פותר את תמיהתנו? הרי הרמב"ם, במקום להסביר את הטעם, בסך הכול אומר שבן סורר ומורה עובר באכילה מבוערת, אבל גם יכולנו פשוט לומר שבן סורר ומורה זוהי עבירה בפני עצמה, זה הפשט! עבור מה אנו מוסיפים שלב נוסף? הרי את שאלת הטעם אנו יכולים לשאול גם לגבי אכילה מבוערת! ואולי הקושי אף גדול יותר במקרה הזה מכיוון שאם כן, למה פירשה הגמרא שיש צורך בגנבה? למה כתבה התורה "קול אביו" ו"קול אמו", "אינו שומע בקולנו"? מה הקשר לאכילה?

כך נשארנו ללא טעם מתקבל על הדעת להרג הבן הסורר והמורה בידי הוריו.

אני הייתי רוצה להציע הסבר אחר שמבוסס בחלקו על פירושו של ה'שפתי כהן'.

שפתי כהן דברים, פרשת כי תצא:

> וכי יהיה לאיש בן סורר ומורה. דין זה כנראה שאי אפשר להיות. אחרי שבא להם בן וטרחו בו אביו ואמו עד שגדלוהו אפשר שאביו ואמו ימסרוהו לסקילה, וכתיב (תהלים קג,יג) כרחם אב

על בנים, וכאן לא די האב אלא האם גם כן. ובאברהם אמר לו הקדוש ברוך הוא קח נא לא אמר לאם אלא לאב, כי ידע הקדוש ברוך הוא שאינה יכולה לעמוד בנסיון, שהרי כשבא השטן ואמר לה יצחק לעולה פרחה נשמתה, ולזה והאלהים נסה את אברהם ולא אברהם ושרה וכאן אביו ואמו... ורבינו בחיי ז"ל שאל שאלה זו וזה לשונו, תניא בן סורר ומורה ועיר הנדחת לא היו ולא עתידין להיות ולא נכתבו אלא דרוש וקבל שכר. ואם כן יש לשאול מפני מה הוצרכה תורה להודיע ולכתוב מה שלא היה ומה שאין ענינו נוהג בדרך העולם. אבל זה היה מחכמת התורה ללמד דעת את העם בגודל חיוב אהבת ה' יתברך, שהרי אין לך אהבה חזקה בעולם כאהבת האב והאם לבן, וכיון שהבן עבר על מצות ה' יתברך זה דרכו כסל לו חייבים הם שיגביר עליהם אהבת ה' יתברך על אהבת הבן עד שיצטרכו הם בעצמם להביאו לבית דין לסקילה. וכבר בא הענין הזה בחיוב גודל אהבת ה' יתברך מפורש בתורה בענין העקידה, כי אברהם עם היות אהבתו של יצחק עזה וחזקה כבן שבא לו אחר הזקנה והיאוש, אף על פי כן כשצוהו להקריבו עולה טרח בדבר מיד והגביר אהבתו של הקדוש ברוך הוא על אהבתו של יצחק, ועל שלימות המעלה הזאת קראו לאברהם אברהם אוהבי ואז נתפרסם לכל העולם גודל חיוב האהבה שצריכה להיות ראויה לעבור כל מיני אהבה, ומזה אמרו חז"ל דרוש וקבל שכר, כך שמעתי מפי ה"ר שמעון שיחיה עד כאן לשונו.

הש"ך אומר כאן שפרשת בן סורר ומורה אינה משהו מציאותי שיקרה למעשה. לא היה בן סורר ומורה ולא יהיה. אם כך, שואל הש"ך, למה אנו עוסקים בעניין לא מציאותי? ותשובתו היא שעל אדם להיות מוכן להקריב את בנו למען ה' כמו אברהם. אני חושב לקחת את זה צעד אחד הלאה ולומר שדווקא בגלל זה פרטי הדין של בן סורר ומורה תמוהים ולא מובנים. סברתי היא שזו בדיוק מטרת הדין – להיות מוכן להקריב את בנך או ביתך, הדבר החשוב לך מכול, ללא כל הבנה, אלא בגלל אמונה פשוטה ובלתי ניתנת לערעור שמה שכתוב בתורה כולו אמת. ולמרות שנראה לך הדין תמוה, הרי אתה מקבל דין זה כדברי אלוקים חיים ולא מפקפק בהם. אומנם בן סורר ומורה הוא דבר נדיר מאוד או אפילו לא אפשרי, לכן אפשר לומר שהלכה זאת לא תמלא את מטרתה לעיתים קרובות, אבל עצם לימוד הסוגיא ושמירת אמונתך בלי ספקות – זה מעין זה, בזעיר אנפין, וזה מה שנאמר "דרוש וקבל שכר".

לא היה ולא עתיד להיות אלא דרוש וקבל שכר

על פי פירוש הבן יהוידע

ידידיה אלטשולר

בגמרא במסכת סנהדרין בדף עא ע"א מובאות שיטות שאומרות: בן סורר ומורה, עיר הנדחת, ובית המנוגע: לא היה, ולא עתיד להיות, **אלא דרוש וקבל שכר**.

תמוה מאוד: למה לכתוב פרשייה שלמה בתורה על בן סורר ומורה אם זו מציאות שאינה קיימת?!

הבן יהוידע שואל את אותה שאלה: "קשה א"כ יכתוב כמה דברים דלא שייכי בפועל ורק יכתוב כדי לקבל שכר בדרשה".

הקושיא הראשונה של הבן יהוידע היא: מדוע לכתוב דברים לא מציאותיים כדי לדרוש ולקבל שכר, הרי אפשר לדרוש ולקבל שכר גם דברים מציאותיים!

"ועוד שמע מינה דעבדי על מנת לקבל פרס".

הקושיא השנייה: 'דרוש וקבל שכר'?! ממתי אנחנו לומדים על מנת לקבל פרס?!

הבן יהוידע מביא את הזוהר:

> אמר רבי אבא, תוהנא על ההוא דכתיב, (דברים כא) כי יהיה לאיש בן סורר ומורה וגו', ותפשו בו אביו ואמו וגו', ותנינן, דבההיא שעתא אמר קודשא בריך הוא למשה כתוב. אמר ליה משה, מאריה דעלמא, שביק דא, אית אבא דעביד כדין לבריה. ומשה מרחיק הוה חמי בחכמתא, כל מה דזמין קודשא בריך הוא לבני ישראל. אמר, מאריה דעלמא, שבוק מלה דא. אמר ליה קודשא בריך הוא למשה, חמינא מה דאת אמר, כתוב וקבל אגרא. את ידעת ואנא ידע יתיר. מה דאת חמי, עלי ההוא עובדא. דרוש קרא ותשכח.
>
> בההוא שעתא רמז ליה ליופיא"ל, רבנא דאורייתא, אמר למשה, אנא דרישנא להאי קרא. כתיב כי יהיה לאיש, דא קודשא בריך הוא, דכתיב, (שמות טו) ה' איש מלחמה. בן, דא ישראל. סורר ומורה, דכתיב, (הושע ד) כי כפרה סוררה סרר ישראל. איננו שומע בקול אביו ובקול אמו, דא קודשא בריך הוא וכנסת ישראל. ויסרו אותו, דכתיב, (מלכים ב יז) ויעד ה' בישראל וביהודה ביד כל נביאי כל חוזה וגו'. ולא שמע אליהם, דכתיב ולא ישמעו אל ה' וגו'".

תרגום:

אמר רבי אבא, תמהני על מה שכתוב (דברים כא) כי יהיה לאיש בן סורר ומורה וגו', ותפשו בו אביו ואמו וגו'. ושנינו שבאותה שעה אמר הקדוש ברוך הוא למשה כתב. אמר לו משה, רבון העולם, תעזב את זה, יש אב שיעשה כך לבנו? ומשה מרחיק היה לראות בחכמה כל מה שעתיד הקדוש ברוך הוא לבני לישראל. אמר, רבון העולם, תעזב דבר זה. אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, אני רואה מה שאתה אומר. כתב וקבל שכר. אתה יודע, ואני יודע יותר. מה שאתה רואה, עלי אותו מעשה. דרש המקרא ותמצא.

באותה שעה רמז ליופיא"ל, רבן התורה, אמר למשה: אני דרשתי פסוק זה. כתוב כי יהיה לאיש – זה הקדוש ברוך הוא, שכתוב (שמות טו) ה' איש מלחמה. בן – זה ישראל. סורר ומורה – שכתוב (הושע ד) כי כפרה סררה סרר ישראל. איננו שמע בקול אביו ובקול אמו - זה הקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל. ויסרו אתו, שכתוב (מלכים ב יז) ויעד ה' בישראל וביהודה ביד כל נביאי כל חזה וגו'. ולא שמע אליהם, שכתוב ולא ישמעו אל ה' וגו'.

הבן יהוידע ממשיך:

נמצא נכתבה פרשה זו כדי לדרוש ממנה מוסר לישראל שלא יבטיחם יצר הרע בטענות של הבל לומר בנים אתם לה' אלקיכם, ואין האב מכלה בניו מן העולם, והא אשתכח כהאי גונא גבי בן סורר ומורה דסוקלים אותו בבית דין ע"פ דברי אביו ואמו.

הבן יהוידע מתרץ את קושייתו הראשונה: בן סורר ומורה אבן מקרה לא מציאותי, אך זה כדי להשתיק את היצר הרע. היצר הרע אומר לאדם: 'תחגוג, תחטא, מה אכפת לך? הרי אתה תישאר בן לקב"ה וה' לא יעזוב אותך, אז עשה כל מה שאתה רוצה...'

בזכות פרשת בן סורר ומורה אפשר לענות ליצר הרע: 'לא נכון, תראה, אם אני אעשה כל מה שאנ רוצה, ואחטא, יסקלו אותי!'

לשם כך כתובה פרשת בן סורר ומורה.

תירוצו לקושיא השניה:

והנה אמרו רז"ל [אבות פ"ד], שכר מצוה מצוה, פירוש, אדם דורש בדברי תורה לפני אחרים, הנה הדברי תורה שדורש היא מצוה ויש לו שכר, שנשמעים דבריו לאחרים, ועושים מצוה מכח דבריו, נמצא יש לו מצוה זו שעושים אחרים מחמתו וזהו שכרו, וכן כאן דרוש פרשה זו דבן סורר ועל ידי כך ילמדו מוסר ישראל ממנה ויעשו תשובה, ואז תקבל שכר היא מצות התשובה שיש לך זכות שבעבורך נעשית אצל ישראל.

הבן יהוידע אומר שלא לומדים בשביל לקבל שכר, הרי זה אסור. אלא כשבן אדם דורש ולומד את בן סורר ומורה הוא מזכה **את הרבים**, אחרים ישמעו אותו וילמדו מזה מוסר, ובזכותו יחזרו בתשובה. יש משהו ייחודי בבן סורר ומורה שאין במקומות אחרים.

מקומו הקדוש של היין בעולם הזה

בעקבות דברי המהר"ל ב'חידושי אגדות' בסוגיות בן סורר ומורה

שלום יוסלסון

בעולם שלנו רואים בצורה משמעותית את התפקיד החשוב של היין. במסורת שלנו יין מופיע הרבה: קידוש והבדלה בשבת, ארבע כוסות פסח, שמחה ומשתה בפורים ועוד. בסוגיא שלנו, סוגיית בן סורר ומורה, היין מקבל תפקיד מרכזי ביותר, שהרי אינו נעשה בן סורר ומורה עד שישתה יין ויאכל בשר (ונדרשים אף תנאים נוספים מעבר לכך).

ב'חידושי אגדות' למהר"ל מפרש בצורה עיונית ורוחנית:

> לא נברא יין אלא לנחם אבילים וכו'. פירוש היין אינו ראוי לעולם הזה, כי היין יש בו עניין אלקי שהרי הוא משמח אלקים ואנשים. ודבר זה יכול האדם לדעת ולהבין שהוא יוצא מן פנימית הענב שהוא נסתר, מורה על שהיין יש לו מקום נסתר אינו מן העולם בנגלה. ולפיכך כאשר אמרו ז"ל על השכר הנסתר שיהיה לצדיקים לעתיד לבא, אמרו (לקמן צט ע"א) יין המשומר בענביו, כלומר כי השכר לצדיקים הוא (והוא) נסתר שאין העין שולט בו ולכך אמר על זה (ישעיה סד) עין לא ראתה אלקים זולתך. והיין שבעולם הזה שיוצא מפנימית הענב ויש בו ענין רוחני, לא היה ראוי בעה"ז רק לנחם בו אבלים שהגיע לו מיתה באחד מקרוביו, והיין מפקח אותו ומשיב נפשו עליו. ולדבר זה צריך דבר כמו זה שאינו מן עולם הזה, בי המיתה נטילת נפש הוא מצד עולם הזה, והיין שהוא יוצא מפנימית הענב מפקח אותו ומשיב את נפשו עליו כאלו היה גובר על העולם. וכן לתת שכר לרשעים שיקחו חלקם שראוי להם בעולם הבא, והם אוכלין אותו בעולם הזה. ולדבר זה ראוי היין שהוא נסתר שהוא מעין עה"ב, שהרי השכר של עולם הבא הוא יין המשומר בענביו ר"ל הוא טוב הצפון, והרשעים שאוכלים עולמם בעולם הזה ראוי שיהיה שכרם טוב הצפון הוא דיין שיוצא מפנימית הענב. (חידושי אגדות, סנהדרין דף ע ע"א)

המהר"ל מסביר שביין יש עניין אלוקי, ובלשונו: "משמח אלקים ואנשים". זה מתבטא בכך שהיין נוצר רק על ידי סחיטת הענב, כלומר — היין הוא דבר נסתר, משהו מעין עולם הבא, כמו שחז"ל אומרים שלעתיד לבוא שכר לצדיקים הוא יין המשומר בענביו. במובן מסוים בגלל אופי זה של היין היה נבון להקדיש את היין לדברים שראויים לו, כמו ניחום אבלים. בניחום אבלים אדם חווה מוות, נטילת נפש מהעולם הזה, והיין מחזיר לאבל את נפשו, ולזה צריך משהו נסתר, שכביכול אינו מעולם הזה, כמו היין.

ועוד תדע כי היין לפי שהוא משמח האדם בשמחה יתירה ואין העולם כדי לשמחה כמו שאמרו (ברכות לא ע"א) אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעה"ז, ולפיכך אמר כי היין שאינו ראוי לעולם הזה לא נברא רק לנחם אבלים שיש להם אבל והם נוטים לאבילות לגמרי, ולהם ראוי היין לנחם אותם, וכן לתת שכר לרשעים ולהם ראוי לתת השמחה היתירה שיטלו שכרם בעולם הזה. שמאדים פניהם של רשעים. זה כמו שאמרנו כי היין משמח הרשעים, ומדכתיב אל תרא יין כי יתאדם, כלומר שאל ימשך האדם אחר היין, אף כי הוא מאדים ומשמח הפנים של רשעים, לבסוף הוא מלבין פניהם בעולם הבא כמו שיתבאר. כי היין הוא לתת שכרם בעולם הזה, ולכך מלבין פניהם לעולם הבא. ורבא דריש שאל יהיה נמשך אחר היין כי אחריתו דם, כי היין מביא יללה לעולם, וכל זה כי היין אינו ראוי לעה"ז כמו שאמרנו ולפיכך מביא יללה הוא הפסד לעולם, שכל אשר אינו ראוי לעה"ז הוא הפסד שלו כאשר ימשך אחריו.

הוא ממשיך להסביר שבגלל המעלה הגדולה של היין יוצא שרשעים שמחים על ידו מאוד. דורשים מהמקרא ששכרם של רשעים (של העולם הבא) מקבלים בעולם הזה, אבל לעולם הבא לא יהיה להם שכר. המהר"ל מצטט דרשה של רבא, שלפיה היין מביא יללה. מהי יללה? יללה היא הפסד, ומפני שהיין אינו ראוי לעולם הזה, היין מביא הפסד לעולם הזה, וכן כל דבר שלא ראוי לעולם הזה הוא הפסד אם אדם יימשך אחריו.

וזה שאמר אחר כך רבי רמי וכו', וביאור זה כי אם זכה שיש בו שכל וחכמה וכמו שאמרו (עירובין סה ע"א) כל המתפתה ביינו יש בו מדעת שבעים זקינים, כי היין הוא דבר פנימי, ואם יש בו חכמה ודעת שכל חכמה היא פנימית, אז נעשה ראש שמגביה אותו ליתן לו שכל. ואם לא זכה ששותה להשתכר נעשה רש ומך ופחות, כי אין לך דבר מגונה ופחות כמו השכור, ועוד רבא רמי וכו' וכל זה כמו שפרשנו כי היין הוא נסתר, וכל נסתר יש לו שתי בחינות כי מצד שהוא נסתר יש לו מדריגות השכל שהוא נסתר, ומצד שאינו נגלה אינו נמצא ונעדר, ואם זכה דהיינו שיש לו השכל אז משמח אותו ונותן לו מציאות, כי השמחה היא המציאות הגמור כאשר נפשו בשלימות, ואם לא זכה שאין לו השכל משממו נותן לו העדר מצד הבחינה השנית, וזה שאמר והיינו דאמר רבא חמרא וריחני פקחין, כי היין ראוי שיפקח האדם מצד שיוצא ממקום נסתר, וזהו מדריגות השכל. וכבר אמרנו כי היין יש בו ענין רוחני שהרי הוא משמח אלקים ואנשים, וכל דבר שהוא חשוב ויש בו ענין אלקי אם ישתמש בו כראוי קונה ע"י זה מעלה, ואם אינו משתמש בו כראוי קונה ע"י זה מיתה, כי האוכל תרומה אם אוכל אותה בטהרה יש על אכילתה שכר, ואם לא זכה מקבל על זה מיתה. וכן כאשר ישתה היין כראוי מפקח אותו ונותן לו השכל העליון, ואם אינו כך רק ששותה אותו לתאותו וישתכר מביא לו יללה ומיתה ואין להאריך בזה.

בגמרא שלנו נאמר: "זכה – נעשה ראש, לא זכה – נעשה רש". המהר"ל מסביר שמזה שכתוב בעירובין "כל המתפתה ביינו יש בו מדעת שבעים זקנים" (רואים ברש"י שם ש'מתפתה', אין הכוונה 'נמשך אחריו', אלא נעשה רגוע וטוב לב אחרי שהוא שתה) לומדים שביין יש עניין של דעת וחוכמה, שהוא פנימי וגם החוכמה פנימית. החכם השותה יין נעשה 'ראש', ואם שתה רק לשם שכרות הוא נעשה רש (איש חסר כבוד), ואין איש חסר כבוד יותר מהשיכור.

המהר"ל מסביר גם שהיין נסתר, ובכל נסתר יש שתי בחינות: צד אחד הוא הצד הרוחני, הצד הנסתר, צד החוכמה מכיוון שהנסתר הוא לא מהעולם הזה. אבל הצד מתמקד בביטוי הפיזי, שהביטוי הפיזי של משהו נסתר הוא שאינו נגלה, כלומר – הוא חסר ונעדר. הצד של הנסתר משמח את האדם ועל ידי שמשמח נותן לו מציאות כי המצב המושלם ביותר של נפש האדם הוא כשהוא שמח, אבל הצד של הלא נגלה, הצד הפיזי, משממו, מביא אותו למצב שהוא לא יכול להתקדם ולהתפתח. כלומר בדברים אלוקיים נסתרים יש חרב דו צדדית שאדם יכול לעלות גבוה במעלה טובה וחוכמה, או לרדת למקומות הכי נמוכים של מיתה והיעדרות מתוך תאוותו.

נקשור את הדברים בחזרה לבן סורר ומורה. הנער אינו נעשה בן סורר ומורה עד יאכל בשר ויין, וראינו בגמרא בדף ע ע"א, "הבא משום אימשוכי הוא". וגם רואים לאורך הדרך בלימוד בן סורר ומורה את העניין של 'ממשיך' כמה פעמים. מה זה 'ממשיך'? ממשיך הוא מצב שאדם נמשך אחרי תאוותו. בן סורר ומורה אינו שותה מבחינת הנסתר שדיברנו עליה, אלא מבחינת הלא נגלה, כי הוא שותה מתאוותו. על ידי זה שהוא שותה מהבחינה הזאת, הוא מידרדר ומובל למצב גרוע יותר, ואפשר להגיד שעל ידי זה הוא נידון על שם סופו.

להשלים – על גדרי אכילת תרטימר בשר

וכן על משמעויות הלכתיות של שינויי גרסה

הלל שיר

המשנה בסנהדרין בסוגיית בן סורר ומורה כותבת לגבי בן סורר ומורה: "אכל נבילות (=בהמות שלא נשחטו כהלכה) וטריפות (=בהמות שנפצעו), שקצים (=עופות טמאים) ורמשים (=חרקים) [...] אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיאכל בשר וישתה יין". רבא מוסיף על משנה זו: "אכל בשר עוף, אינו נעשה בן סורר ומורה". מקשה הגמרא, שבמשנה כתוב שדווקא בשקצים – עופות טמאים – הוא פטור, כלומר, בעופות טהורים – חייב! משיבה הגמרא: "כי תנן נמי מתניתין להשלים".

רש"י מסביר: "שאפילו אכל תרטימר בשר חסר כזית מבהמה טהורה, והשלימה לתרטימר מבשר עופות טמאים פטור, משום דאינו שומע בקולו של מקום, דכוותה בטהורים מיחייב". כלומר, לפי רש"י, התירוץ הוא שבמשנה מדובר על מקרה שאכל את רוב כמות הבשר מבשר בהמה והשלים את הכמות עם בשר טמא, ואז אינו נעשה בן סורר ומורה. לעומת זאת, רבא מדבר על מצב בו שאכל את כל הכמות מבשר עוף, ובמקרה כזה באמת יהיה פטור, אולם אם אכל רק את סוף הכמות מבשר עוף טהור, חייב. וכך פוסק גם הרמב"ם: "ואם אכל אכילה זו מבשר בהמה, והשלים החמישים דינרים מבשר העוף חייב".

לעומת זאת, בספר 'אור הנעלם' מובאת גרסה אחרת לתירוץ: "מתניתין דאפילו השלים נמי לא". מסביר ר' ירוחם אלטשולר:

> ...[שיטת רש"י והרמב"ם] הוא נגד הסברא, דכיון דבבשר עוף לא מחייב, יש להיות כמו אם השלים בלחם או בשאר דבר שאינו בשר. אבל לפי גירסת אור הנעלם, יש לפרש דהמתרץ משני דגבי שקצים ורמשים, אם קודם שגמר לאכול התרטימר בשר אכל שקצים ורמשים, שוב לא יתחייב, אפילו באם השלים אחר כך בבשר בהמה טהורה, כיון דקודם שהשלים השיעור אכל השקצים ורמשים, הוי אינו שומע בקולו של מקום ג"כ, אבל בבשר עוף בכה"ג, ודאי אם השלים מיד בבשר בהמה להשלים אל אכילת הבשר דמעיקרא ודאי דמצטרף.

כלומר, לפי גרסה זו, משמעות התירוץ היא שהמשנה עוסקת במצב שבו אכל חלק מהתרטימר, אכל שקצים ורמשים, ומיד אכל עוד בשר שהשלים לתרטימר. פוסקת המשנה שבמקרה כזה לא נעשה בן סורר ומורה. בשר עוף (וכן שאר מאכלים כשרים) אינו משלים לתרטימר, אך גם אינו מהווה הפסק.

לכאורה, הסבר זה לא מתיישב עם מה שכתב הרמב"ם: "והוא שיאכל משקל חמישים דינרין מבשר זה במלוגמא אחת", כי לפי זה בכל מקרה אם הפסיק באמצע האכילה, פטור. אולם הרדב"ז שם ביאר שאין הכוונה למלוגמא אחת ממש, אלא לאכילה גרגרנית בלי הפסק.

לכאורה, מחלוקת זו קשורה לנושא רחב יותר – פסיקת ההלכה במקרים של שינויי גרסאות, מקרים שבהם רב פסק הלכה מבלי שידע על קיומו של פסק הלכה קדום יותר. אולם בספר 'לב בנים' על דיני בן סורר ומורה שיצא כחמישים שנים לאחר פרסום הגרסה של אור הנעלם, פוסק: "ומ"מ אם אכל רוב תרטימר מבשר בהמה או חיה לדעה המחייבת והשלים מבשר עוף, חייב, בין אכל בשר העוף בסוף או באמצע או בתחילה".

בנוסף, הוא מקשה על גרסת אור הנעלם:

> מלבד דגירסא זו היא נגד גירסא דש"ס דילן וכל הפוסקים המקובלים מדור דור, הרי יש בזה הרבה מן התימה, דמה אכפת לן אם הפסיק ואכל בשר שקצים ורמשים, נהי דעבר על קולו של מקום, מ"מ חיובו הוא מפאת אכילת התרטימר בשר בהמה טהורה ובזה לא קעבר שום איסור, ומה גרע אם עבר איזה איסור צדדי בעת אכילתו, ועוד דבאכל שיעור שלם, אף שהפסיק ואכל בשר אחר, לא שייך ביה לשון השלמה כיון דאינו נצרך להשלים שיעור תרטימר.

ה'לב בנים' מקשה על גרסת אור הנעלם שתי קושיות: הראשונה היא שחיוב מיתה הוא על תרטימר הבשר שאכל, ובו בוודאי לא שייך "איננו שומע בקולנו – בקולנו, ולא בקולו של מקום" (סנהדרין ע ע"ב), ואם עבר עבירה נוספת זה לא רלוונטי. השנייה היא שלשון 'השלמה' מתאימה רק אם בשר העוף משלים את התרטימר, ואינה קשורה לשאלת ההפסק.

למרות זאת, הוא מסייג את דבריו וכותב: "אך יש לדון מטעם אחר, דייתכן דבעינן שיאכל כולי תרטימר דחיובא בלא הפסק דבר אחר, ואפילו הפסיק בדבר אחר שאינו מתחייב בזה כגון שלא גנבו משל אביו אפשר שייפטר." כלומר, הוא מביא טעם לשיטת אור הנעלם, שלפיו הייתה הווא אמינא שכל מאכל שלא מתחייב בו הוא הפסק, ולכן יש משמעות לגרסת אור הנעלם.

למסקנה נראה שההלכה היא כגרסת הגמרא שלנו, לפי פסיקת הלב בנים.

גנב משל אביו – עיקר חיוב בן סורר ומורה על גנב ואכל נטע עסיס

אומרת המשנה:

> גנב משל אביו ואכל ברשות אביו, משל אחרים ואכל ברשות אחרים, משל אחרים ואכל ברשות אביו – אינו נעשה בן סורר ומורה, עד שיגנוב משל אביו ויאכל ברשות אחרים. רבי יוסי בר' יהודה אומר – עד שיגנוב משל אביו ומשל אמו. (משנה סנהדרין ח,ג)

המשנה דנה במקרים שבהם הבן נעשה בן סורר ומורה, ונראה שהיא דנה דווקא בשאלה משל מי הוא גנב וברשות מי הוא אכל.

בספר דברים (כא,יח–כא) נאמר:

> כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם: וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר מְקֹמוֹ: וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא: וּרְגָמֻהוּ כָּל אַנְשֵׁי עִירוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ:

לכאורה משמע מלשון התורה, לפי הפשט, שכל מה שצריך בן סורר ומורה לעשות כדי להיחשב כבזה הוא לא לשמוע בקול אביו ואימו, ושאחר כך הם ייסרו אותו, ועדיין לא ישמע אליהם, ואז כבר ניתן להוציא אותו לסקילה! מנין אנו למדים שהוא צריך לגנוב ולאכול?! לא מוזכר שום דבר כזה בפסוקים! ותו, לפי הפסוקים עצמם, הא גופא קשיא! רישא קאמרת: "אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם", והשתא קאמרת: "וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ **זוֹלֵל וְסֹבֵא**"! הרי לפי פסוק יח בן סורר ומורה אינו חייב דווקא להיות זולל וסובא, אלא רק לא לשמוע בקול אביו ואימו, ושייסרו אותו ושהוא עדיין לא ישמע, ואילו לפי פסוק כ אביו ואימו צריכים להגיד לזקני העיר שבנם סורר ומורה, שאינו שמע בקולם, וגם שהוא זולל וסובא! אפילו שהוא לא עשה את זה (לפי פסוק יח).

ונראה לי שאפשר ליישב שבתחילה, דהיינו בפסוק יח, אמרה התורה בכלליות מה ענייננו של בן סורר ומורה – שאינו שומע בקול אביו ואימו, ואף לאחר שייסרו אותו, ולאחר מכן, דהיינו פסוק כ, אמרה התורה מעט יותר בפירוט, שבן סורר ומורה הוא גם זולל וסובא.

היד רמ"ה על בבלי סנהדרין, עא ע"א אומר:

"מתני' גנב של אביו כו' משמע מהאי מתני' דפשיטא ליה לתנא דעיקר חיובא דבן סורר ומורה משום דגנב ואכל הוא". כלומר, גם הוא מקשה את הקושיא הנ"ל, שלמשנה פשוט שעיקר החיוב של בן סורר ומורה הוא על שגנב ואכל. היד רמ"ה גם מוכיח מהמשנה שזה פשוט לה: **"מדלא איצטריכא לאשמועינן אלא דאינו חייב עד שיגנוב משל אביו ויאכל ברשות אחרים ועיקר הא מילתא"**, שמתוך שהמשנה לא הוצרכה להשמיע לנו אלא את ה"עד שיגנוב משל אביו ויאכל ברשות אחרים", ולא שנתה שהוא גם צריך לאכול בצורה מסוימת או שהוא צריך לאכול בחבורת סריקין, או שזה בשר ויין, אלא שנתה רק את הגנב משל אביו ואכל ברשות אחרים, משמע שזה העיקר, שהוא יגנוב ויאכל. **"איבעי תימא סברא דבן סורר ומורה על שם סופו הוא נידון דסופו להיות מלסטם את הבריות הילכך אי גנב וקנה ואכל ואתי לאימשוכי בגניבה אין ואי לא לא"**. היד רמ"ה מביא אפשרות שנייה ביצד ניתן ללמוד שפשוט למשנה שעיקר החיוב של בן סורר ומורה הוא על שגנב ואכל, מסברא – שבן סורר ומורה הרי נהרג על שם סופו, ו'סופו' שהוא נהרג עליו הוא שילסטם את הבריות, הילכך אם הוא גנב וקנה ואכל, אז הוא ימשיך אחר זה ויתמכר לזה, ואם לא לא. ובעקבות כך משמע שזה עיקר חיובו, כי זה מה שגורם לו לסופו, שעל סוף זה הוא נהרג. **"ואי בעית תימא קרא דכתיב ויסרו אותו זה מלקות וקי"ל דלא ענש אלא אם כן הזהיר ועל כרחיך בלאו דגניבה קאי קרא שהרי דבר הלמד מענינו דקא מיירי בזולל וסובא דאיננו שומע בקול אביו ובקול אמו במידי דשייכי ביה אביו ואמו ואף על גב דאין לוקה ומשלם על כרחיך חייבך הכתוב מלקות במקום תשלומין מידי דהוה אמוציא שם רע דלוקה ומשלם"**. ואם תרצה, אמור עוד תירוץ לשאלה למה עיקר החיוב של בן סורר ומורה הוא על גנב ואכל – מתוך שהכתוב אומר "ויסרו אותו" – זה מלקות, וקיימא לן (מוחזק לנו) שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, והיכן הזהיר? כלומר, על כל עונש בתורה צריכה במקום אחר בתורה להופיע אזהרה. הרי על כורחך, מכיוון שאין לו שום אזהרה אחרת בתורה, חוץ מהלאו של גנבה, שהוא חייב להיות האזהרה, והרי לנו שגנבה היא עיקר החיוב, ומתוך שהוא נענש מלקות על לאו דגנבה, שהוא זולל וסובא, ואיננו שומע בקול אביו ואימו – כל אלו יחד – יוצא שהוא גנב (הנה הלאו דגנבה, שעליו הוא נענש מלקות) אוכל (זולל וסובא) של אביו ואימו (איננו שומע בקול אביו ובקול אימו), וכך אנו למדים שעיקר חיובו הוא על גנב ואכל.

לסיכום: היד רמ"ה רואה שמהמשנה פשוט שבן סורר ומורה, עיקר חיובו הוא על גנב ואכל, ומביא לכך ג' תירוצים:

א – שהמשנה שנתה רק שהוא גנב ואכל ולא את שאר הדברים שגם עליהם הוא נענש.

ב – שהרי בן סורר ומורה נידון על שם סופו – ומהו 'סופו' שעליו הוא נידון? שהוא ילסטם את הבריות, וביצד ילסטם את הבריות? בכך שיגנוב ויקנה ויאכל, ולכן זה עיקר החיוב, כי הוא נמשך אחרי זה, וזה מה שיגרום לו לסוף שעליו הוא נהרג.

ג – כתוב ש"ויסרו אותו" – שזה מלקות – וקיימא לן שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, ולכן על כורחך האזהרה שלו היא מהלאו של גנבה, ומכאן שזה עיקר החיוב, והכתוב אומר שהוא זולל וסובא ולא שומע בקול אביו ובקול אימו – וכנראה שהוא גנב אוכל משל אביו ואימו ואכל אותו, ולכן זה עיקר החיוב, כי זה העיקר שעליו מפורש בפסוקים (בפסוקים לא מפורש, למשל, שהוא חייב לאכול בשר ולשתות יין כדי להתחייב, אלא רק רמוז על כך, וכן בשאר פרטי בן סורר ומורה).

וצריך להבין כיצד ייתכן לדעת רבי יוסי בר' יהודה שיגנוב משל אימו? הרי כל דבר שאישה קונה – שייך לבעלה!

אם כן נמצאת למד שדינו של בן סורר ומורה הוא בלתי אפשרי גם כך, ולא צריך את כל הסיוגים של התנאים – מספיק סיוגו של רבי יוסי בר' יהודה, שלשיטתו בן סורר ומורה בכל מקרה אינו יכול להתקיים, כי טכנית, אין איך לקיימו!

מתרצת הגמרא שני תירוצים. הראשון – שזר הקנה לה על מנת שלבעלה לא יהיה חלק לבעלה בזה (תירוץ זה מסתדר רק לדעה שאומרת שתנאי זה גובר על הקניין האוטומטי של בעלה על קנייניה, ולכן הגמרא צריכה גם להביא את התירוץ). השני – שבעלה הקנה לה, ואז לכל הדעות זה מסתדר, כי זה שייך לה.

וקשה: למה צריך לתרץ תירוצים אלו? הרי תירוצים אלו מנסים לחזק את העמדה איך זה כן יכול להיות, והרי הגמרא בכל מקרה אומרת שבן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ונכתב רק בשביל "דרוש וקבל שכר"!

נראה לי שאותו תירוץ ניתן לענות כאן – היינו יכולים להגיד שבאמת לפי רבי יוסי בר' יהודה בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, אבל רצינו לדרוש ולקבל שכר.

סוגיית בן סורר ומורה בהקבלותיה לימינו

הבהרה של גדר הדין והבנת עקרונותיו הבסיסיים

ארי סנדרס

במסכת סנהדרין מופיעה סוגיית בן סורר ומורה. מהפסוקים נראה שהבעיה של הבן היא שאינו מקשיב להוריו, שהוא "לא שם עליהם":

כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם: וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר מְקֹמוֹ: וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא: וּרְגָמֻהוּ כָּל אַנְשֵׁי עִירוֹ בָּאֲבָנִים וָמֵת וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ:

מהפסוקים נראה שהבן אינו מציית לקול הוריו ומשקיע את זמנו בבטלה ובאכילה. בגמרא זהו לא העיקרון המנחה, אבל צריך להכניס את זה לשיקולים.

כשמגיעים לגמרא, רואים שהגמרא 'מסבכת' את העניין עוד יותר. רש"י אומר שהעיקרון המנחה של בן סורר ומורה זה האם הוא "ממשיך". כלומר, האם הוא עשה דבר שהוא עלול להתמכר אליו, וסופו שיכלה בשל כך את ממון הוריו. האם הוא עשה דבר שיש בו על מנת למכר אותו ולכלות ממון אביו. משמע שדבר זה אינו דבר זול במיוחד. זה לא יכול להיות אוסף ג'וקים...

מובא עוד בגמרא שבן סורר ומורה נעשה בן סורר ומורה דווקא לא באכילת מצווה ולא באכילת עבירה. כלומר, עיקרון נוסף הוא שיהיה בדבר המותר לאכילה, אבל לא בדבר מצווה.

יש בגמרא גם אמירה שבן סורר ומורה אינו נעשה בן סורר ומורה אלא בחבורה שכולה סריקין, שאין שם אדם הגון אחד. מכאן משמע שצריך שהדבר ייעשה בחבורה לא הגונה, ושיהיה דבר בזוי שאנשים הגונים לא יעשו.

בנוסף ישנו העיקרון שהוריו אינם סולחים לו בעצמם. כמו שאמר משה רבנו לקב"ה: "מאריה דעלמא, שביק דא, אית אבא כדין ליה לבריה?!". זה צריך היות דבר שממוטט משפחות, שההורים פשוט לא מסוגלים לסלוח עליו.

אם כן, אלה הם קריטריוני הבסיס, שבלי שכולם יתמלאו אין אדם נעשה בן סורר ומורה:

השקעת זמנו בבטלה, שיאכל דבר הממכר, שיאכל דבר אשר אינו ממש אסור לאכילה אך אינו מצווה, דבר הממוטט משפחות ודבר יקר.

הנה רשימה חלקית של דברים שלפי סקירה ראשונית בראש יכולים להפוך אדם לבן סורר ומורה: סמים, סיגריות, מזון מהיר, אלכוהול, מסכים, אהדת ספורט.

מתוך אלה, לא כולם עונים על כל הקריטריונים. ניתן לפסול כמה כמו מסכים ואהדת ספורט. שניהם, לדעתי, הם דברים שאנשים הגונים עושים, וגם אינם דברים שגורמים להתמכרות שתכלה ממונם. מסכים הם אכן דבר יקר, אבל זוהי הוצאה חד פעמית, וההתמכרות אליהם אינה עולה כסף. אהדת ספורט היא דבר אשר שהגונים עושים, והיא איננה בעלת פוטנציאל למיטוט המשפחה. זה דבר אשר בקלות ניתן להיות מאוד פאסיבי איתו.

לגבי סמים, אלכוהול ומזון מהיר יש לציין שבסוגיא בפירוש מדובר דווקא על בשר ויין. עם זאת, בעוד שהסיבה של היין נשמרה עד לימינו (הוא ממכר, הוא יקר ואינו ממש דווקא מצווה או אסור) – הבשר השתנה. בשר בתקופת התורה והגמרא היה דבר יקר שאינו זמין במיוחד לאנשים, ולא נהוג היה לאכול אותו כל יום. ועל כן מדובר בדבר יקר שעלול לכלות ממון. בימינו, לעומת זאת, בשר רגיל אינו ממכר כל כך, ואילו הבשר הממכר הוא דווקא הבשר הזול, הנחות, אשר לא ממש ניתן לכלות סכום גדול של כסף איתו. הוא נוצר בדיוק בשביל הסיבה הזו – כדי שהוא יהיה זול. ודווקא משום כך הוא כה ממכר, כי החך האנושי מתפתה לטעם הנחות, בעוד שבן סורר ומורה מתפתה למשובח ולזול, ובשר כזה אין בימינו.

היין, יש לו גדר דין מיוחד. הוא אינו עונה על כל הקריטריונים המוגדרים לימינו, אבל עדיין אין נעשה בן סורר ומורה אלא בבשר ויין, משום שדברים האלה הם הבי ממכרים שהיה בזמנו. יין היה הדבר הממכר של התקופה. דבר יקר אשר נמצא בשימוש יומיומי. עם חברים? שותים יין ואוכלים בשר. משום כך יש לו את כל האלמנטים. משקיע זמנו בבטלה ונכנס לחבורה שכולה סריקין, מתמכר לכך, ומתרחק ממשפחתו. היום הקריטריונים האלה לא קיימים בבשר וביין. אין אנשים שהולכים כל יום לבר ותלויים בזה בחייהם.

לעומת זאת, סמים היום הם דבר ממכר ויקר. למשל, יש כיום תופעה של קבצנים המקבצים שקל לשקל רק כדי לקנות סמים, וגם יש גנבים שגונבים כסף כדי למלא את תאוותם לסמים. זה בדיוק חששם של חכמים מבן סורר ומורה! שסופו שיכלה ממונו וילסטם את הבריות! אם כן, אפילו השימוש הקטן ביותר בסמים אסור משום שסופו, כמו בן סורר ומורה, שילסטם את הבריות ויבטל תורה.

כך גם כתב הרב משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה, יורה דעה ג,ה:

הנה בדבר אשר התחילו איזה בחורים מהישיבה לעשן חשיש פשוט שהוא דבר אסור מכמה עיקרי דינים שבתורה. חדא שהוא מקלקל ומכלה את הגוף, ואף אם נמצאו אנשים בריאים שלא מזיק הוא כל כך אבל מקלקל הוא את הדעת ואינם יכולים להבין דבר לאשורו שזה עוד יותר חמור שבד שמונע עצמו מלמוד התורה כראוי הוא מניעה גם מתפילה ומצות התורה שעשיה בלא דעת הראוי הוא דלא קיימם. ועוד הוא שגורם תאוה גדולה מתאות אכילה וכדומה הצריכים לאדם לחיותו ויש שלא יוכלו לצמצם ולהעביר תאותם, והוא איסור החמור שנאמר שנאמר בבן סורר ומור על התאוה הגדוה שיש לו לאכילה אף שהוא לאכילת כשרות, וכל שכן שאסור להביא עצמו לתאוה גדולה עוד יותר ולדבר שליכא שום צורך להאדם בזה שהוא אסור, ואף שלמלקות נימא שאין עונשין מן הדין מ"מ לאיסורא ודאי עובר על לאו זה ואיכא גם הטעם דאיכא בבן סורר ומורה שסופו שילסטם את הבריות כדאיתא בסנהדרין בפרק בן סורר (סח ע"ב). ועוד שהאב והאם של אלו שמעשנים מצטערים בכך מאוד ויש בכך עוברין על מצות כבוד אב ואם. ועוד איכא איסור העושה דקדושים תהיו כפירוש הרמב"ן בחומש. וגם הם גורמים לאיסורים הרבה אחרים לבד זה, סוף דבר הוא פשוט וברור שהוא מאיסורים חמורים וצריך להשתדל בכל היכולת להעביר טומאה זו מכל בני ישראל ובפרט מאלו שלומדין בישיבות.

אם כן, נראה שעל פי האגרות משה, מאותם טעמים שבגללם החשיש אסור, גם הסיגריות ושאר הסמים אסורים! שהרי סופם של המתמכרים לכלות ממונם וללסטם את הבריות, ולראיה: כל מי שבכנופיות הפשע הגדולות, השתמש בסמים. כל מה שטעמי האגרות משה תקפים לגביו, אסור. גם סיגריות, גם סמים.

ישנו דבר גדול בעצם האיסור על בן סורר ומורה. הרי כתוב בגמרא שבן סורר ומורה נכתב בשביל 'דרוש וקבל שכר'. מבן סורר ומורה אמורים לדרוש איסורים, להבין דברים לימים עתידיים, שהרי אנו מאמינים שהתורה רלוונטית בכל זמן. אם כן, יכול להיות שהסיבה של דורנו לכתיבת בן סורר ומורה היא כדי לומר לנו להתרחק מהתמכרויות ומפיתויים ממכרים אחרים שיש בעולם ומסיחים את דעתנו מעבודת ה', ובמקום זה להתרכז בעיקר.

בית מנוגע לא היה ולא עתיד להיות

נעם מאירסון

פרק שמיני של מסכת סנהדרין עוסק בעיקרו בדיני בן סורר ומורה. הגמרא בדף עא ע"א שואלת: "כמאן אזלא הא דתניא (מי התנא שחושב כך): 'בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב – דרוש וקבל שכר'?". אגב כך היא עוברת לעסוק בברייתות דומות: "כמאן אזלא הא דתניא: 'עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות, ולמה נכתבה – דרוש וקבל שכר'?", ו"כמאן אזלא הא דתניא: 'בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב – דרוש וקבל שכר'?".

בשתי הברייתות הראשונות הגמרא נותנת תשובות המניחות את הדעת:

בבן סורר ומורה התנא על פי הגמרא הוא: או רבי יהודה החושב שההורים צריכים להיות שווים בקול, במראה ובקומה, דבר שמאוד לא סביר שיקרה, או רבי שמעון שאומר שההורים לא יסכימו לסקול את ילדם רק בגלל שזלל וסבא (בשביל לסקול בן סורר ומורה צריכים את הסכמת שני ההורים).

לגבי עיר הנידחת התנא שחושב שהיא לא הייתה ולא תהיה הוא רבי אליעזר שאומר שאם יש בעיר אפילו מזוזה אחת, אסור לעשות בה את דין עיר הנידחת מדין "לא תעשון כן לה' אלהיכם". זה גם מובן: נכון שבעיר הנידחת הרוב עבדו עבודה זרה, אבל אין זה סביר שלא יהיה בכל העיר אפילו אזכרת ה' אחת.

בבית המנוגע התנא, על פי הגמרא, הוא רבי אלעזר בר' שמעון שאומר: "לעולם אין הבית טמא עד שיראה (הנגע) כשתי גריסין, על שתי אבנים, בשתי כתלים, בקרן זוית, ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס. מאי טעמא דר' אלעזר ברבי שמעון? כתיב 'קיר' וכתיב 'קירות' איזהו קיר שהוא כקירות? הוי אומר זה קרן זוית", ולא סביר שיקרה כך.

אולם הדברים אינם ברורים; למה שלא יהיה נגע בקרן זווית לפי כל התְנאים שאמר רבי אלעזר בר' שמעון? הרי נגעי בתים הוא דבר ניסי שהקב"ה עושה (ראה רמב"ן ויקרא יג,מז), וכפי שכותב האברבנאל: "ענין נגע הבתים אין ראוי שיעלה הלב שהיה בטבע [...] כי איך יתכן שימצא חולי הצרעת המסובב מעפוש הדם והפסד הליחות במה שאין לו דם ולא ליחה".

אם הקב"ה ציווה על נגעי בתים כדבר שלמעלה מהטבע, למה שזה לא יהיה?

בנוסף, פרשת נגעי בתים מתחילה בלשון מיוחדת: "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה **וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת** בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם", שדרשו אותה "בשורה היא להם שנגעים באים עליהם" (ויקרא רבה יז,ו), רואים שזה כן יהיה.

אם כן, מנין לגמרא שעל פי רבי אלעזר בר' שמעון בית מנוגע לא היה ולא עתיד להיות? ועוד – צריכים להבין מה אפשר 'לדרוש ולקבל שכר' מבית המנוגע.

את עניינו של בית מנוגע דרשו בדרכים מגוונות. רבים פירשו שצרעת הבתים, כמו שאר הנגעים (בבגדים ובאדם), באה על החטא ונועדה לעורר את האדם לחזור בתשובה. כמו שאומרת הגמרא בערכין טז ע"א: "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן, על שבעה דברים נגעים באין: על לשון הרע, ועל שפיכות דמים, ועל שבועת שוא, ועל גילוי עריות, ועל גסות הרוח, ועל הגזל ועל צרות העין". הגמרא מתחילה להוכיח הכול מהפסוקים ולבסוף אומרת: "ועל הגזל דכתיב (ויקרא יד,לו), וצוה הכהן ופנו את הבית. תנא: הוא כונס ממון שאינו שלו, יבא הכהן ויפזר ממונו. ועל צרות העין דכתיב (ויקרא יד,לה), ובא אשר לו הבית וגו', ותנא דבי ר' ישמעאל: מי שמיוחד ביתו לו".

אולם ניתנו גם נימוקים אחרים (משינוי הלשון "ונתתי" שראינו, וגם אולי בשל היות נגעי בתים דבר כל כך מופלא). רשב"י מסביר במדרש רבה שהכנענים החביאו בכתלים את כספם, ובשל נגעי הבתים בעל הבית יסתור את כותלו ויגלה את המטמונים. הרלב"ג מביא שנגעי בתים הם כמין מערכת התרעה אם הבית הולך ליפול.

אפשר אולי על רקע זה להסביר את דברי ר' אלעזר בר' שמעון. הפסוק "וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת" 'מסבך' את "נגעי בתים", ומוציא אותם משאר המערכת. כבר קשה להגיד שזה עונש אם ה' אומר שזה יקרה מלכתחילה. אנחנו חייבים למצוא הסבר אחר, חלופי. אביו של רבי אלעזר, רבי שמעון, הוכרח לפרש שנגעי בתים הם לטובה, כדי שבעל הבית ימצא אוצר. אומנם לבנו, רבי אלעזר, זה לא נראה הגיוני, ובצירוף הקושי שעולה מדרשתו על קרן זווית הוא גמר אומר להסביר שפרשה זו נועדה בשביל ללמד אותנו (ננסה להבין בהמשך מה), ועל זה הבשורה הטובה של "ונתתי".

אם כן, מהו ה'דרוש וקבל שכר'?

ספורנו: "במדרש אמרו בכל זה רמז לחורבן הראשון ותיקונו בשני, וסתירתו בחורבן שני וטהרתו בבנין שלישי שיבנה ויכונן במהרה בימינו אמן". אכן במדרש רבה: "בבית ארץ אחזתכם, זה בית המקדש,

שנאמר (יחזקאל כד,בא): הנני מחלל את מקדשי גאון עזכם. ובא אשר לו הבית (ויקרא יד,לה) – זה הקדוש ברוך הוא... (עיין בהמשך)".

תירוץ זה נראה לי דחוק מאוד. רבי משה פיינשטיין (בספר 'דברות משה') מתרץ שעל פי רבי אלעזר נגעי בתים זה עניין טבעי, ולא ניסי, ושוב – לא סביר שיהיה נגע (על פי הטבע) בקרן זווית.

בן סורר ומורה ואבשלום בן דוד

הראל מינס

בשבועות האחרונים למדנו את סוגיית בן סורר ומורה בפרק שמיני במסכת סנהדרין. בתוך סוגיית בן סורר ומורה יש פרטים ונושאים רבים. אני אתמקד בנושא אחד – הקשר בין בן סורר ומורה לאבשלום, בנו של דוד המלך. האם אבשלום היה בן סורר ומורה? ואם כן, למה הוא לא נסקל בדין בן סורר ומורה? למה הגיע לדוד שיצא ממנו בן סורר ומורה? מה הקשר בן פרשת אשת יפת תואר לפרשת בן סורר ומורה? עד כמה קשה להורים להוציא את בנם להיסקל? למה דוד לא דרש 'סמוכים'? האם דוד עבד עבודה זרה כביכול? האם דוד עבר עבירה כשהוא לקח יפת תואר?

סוגיא זאת לא נמצאת בתוך סוגיית בן סורר ומורה בפרק שמיני, אבל היא קשורה אליה משום שהיא מדברת על אבשלום בן דוד שהיה בן סורר ומורה.

בבלי סנהדרין, קז ע"א:

> ואמר רב יהודה אמר רב: בקש דוד לעבוד עבודה זרה, שנאמר, ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלוקים, ואין ראש אלא עבודה זרה, שנאמר, והא צלמא רישיה די דהב טב. והנה לקראתו חושי הארכי קרוע כותנתו ואדמה על ראשו. אמר לו לדוד, יאמרו מלך שכמוך יעבוד עבודה זרה, אמר לו, מלך שכמותי יהרגנו בנו, מוטב יעבוד עבודה זרה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא. אמר מאי טעמא קנסיבת יפת תואר, א"ל יפת תואר רחמנא שרייה. א"ל לא דרשת סמוכין דסמיך ליה כי יהיה לאיש בן סורר ומורה כל הנושא יפת תואר יש לו בן סורר ומורה.

פירוש: הגמרא מביאה מימרא על דוד המלך שכשהוא היה חולה לאחר שאבשלום מרד בו הוא ביקש לעבוד עבודה זרה, ואז חושי בא ואמר לו: 'מלך כמוך יעבוד עבודה זרה?!' ענה לו דוד: 'עדיף שאני אעבוד עבודה זרה ואז בני יהרוג אותי, מאשר שאני לא אעבוד עבודה זרה ואז בני יהרוג אותי ויֵצא שיהיה פה חילול ה''. ענה לו חושי: 'למה לקחת אשת יפת תואר (מעבה בת תלמי מלך גשור)?' ענה לו דוד: 'התורה התירה'. ענה לו חושי: אתה לא דורש מדרש 'סמוכים'[63], שהרי סמוך לפרשת 'אשת

[63] פרשיית אשת יפת תואר, ספר דברים כא,י–יד: כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ וּנְתָנוֹ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ: וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר וְחָשַׁקְתָּ בָּהּ וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה: וַהֲבֵאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְגִלְּחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צִפָּרְנֶיהָ: וְהֵסִירָה אֶת שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ וְיָשְׁבָה בְּבֵיתֶךָ וּבָכְתָה אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יֶרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה

יפת תואר' ישנה פרשת בן סורר ומורה, משמע שכל מי שנושא יפת תואר, סופו שייוולד לו בן סורר ומורה.

רש"י מפרש:

יאמרו מלך שכמותי – חסיד שכמותי הרגו בנו, ויהו מתרעמין על מדותיו של הקב"ה ונמצא שם שמים מתחלל בפרהסיא.

פירוש: דוד המלך אמר לחושי הארכי: 'אבשלום עלול להרוג אותי סתם, בלי שאני אעבור עבירה, ואז אנשים יכעסו על הקב"ה על כך שהוא 'סתם' הורג צדיקים. לכן אני אעבוד עבודה זרה וכך אבשלום יהרוג אותי על כך, ולא בגלל שהוא מרד בי'.

ממשיך רש"י ומפרש:

מוטב אעבוד עבודה זרה – ואחלל את ה' אני לבדי ולא יחללו אותו כל העם.

פירוש: אמר דוד המלך: 'עדיף שאני אעבוד עבודה זרה ויחלל את ה', מאשר שכל העם יחללו אותו כשהם יכעסו ויתהו למה הייתי צריך למות'.

ועוד ממשיך רש"י ומפרש:

אמר לי – חושי הארכי לדוד, הקב"ה לא עביד דינא בלא דינא, שמעמיד בנך להורגך. דאת מאי טעמא נסבת יפת תואר דאמו של אבשלום מעבה בת תלמי מלך גשור (שמואל ב, ג) ותפסה דוד במלחמה, דאין לומר בעבירה באה לו, דהא כתיב (מלכים א, טו) רק בדבר אוריה החיתי.

פירוש: חושי הארכי אמר לדוד: 'הקב"ה לא עושה סתם דין, אלא היה דין שבגללו זה קורה לך. והוא שואל אותו: 'מה הטעם שלקחת אשת יפת תואר וכו'', כפי שראינו בגמרא, אבל בכל זאת, אומר רש"י, הוא לא עבר עבירה בזה שהוא לקח את אותה יפת תואר, כי בסופו של דבר התורה כן התירה אשת יפת תואר.

לְךָ לְאִשָּׁה: וְהָיָה אִם לֹא חָפַצְתָּ בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכֹר לֹא תִמְכְּרֶנָּה בַּכָּסֶף לֹא תִתְעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ: פרשיית בן סורר ומורה, דברים כא,יח–כא: כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם: וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר מְקֹמוֹ: וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא: וּרְגָמֻהוּ כָּל אַנְשֵׁי עִירוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ:

לאחר שעיינו בגמרא נביא את הפסוקים מספר שמואל שמדברים על אבשלום, ונראה עד כמה הוא היה בן סורר ומורה ובמה עונשו דומה לעונשו של בן סורר ומורה.

ספר שמואל ב, פרקים טו–יח: אבשלום מורד באביו דוד, אוסף אליו אנשים מהעם ומכין לו מרכבה וסוסים וממנה אנשים שירוצו לפניו: "וַיְהִי מֵאַחֲרֵי כֵן וַיַּעַשׂ לוֹ אַבְשָׁלוֹם מֶרְכָּבָה וְסֵסִים וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו". בהמשך הוא עושה עוד מעשים של מלך, כמו לשפוט את העם ולהמריד את שני יועצי דוד.

סופו של אבשלום דומה לדינו של בן סורר ומורה:

וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם לִפְנֵי עַבְדֵי דָוִד וְאַבְשָׁלוֹם רֹכֵב עַל הַפֶּרֶד וַיָּבֹא הַפֶּרֶד תַּחַת שׂוֹבֶךְ הָאֵלָה הַגְּדוֹלָה וַיֵּחֶזַק רֹאשׁוֹ בָּאֵלָה וַיֵּתֵּן בֵּין הַשָּׁמַיִם וּבֵין הָאָרֶץ וְהַפֶּרֶד אֲשֶׁר תַּחְתָּיו עָבָר: וַיַּרְא אִישׁ אֶחָד וַיַּגֶּד לְיוֹאָב וַיֹּאמֶר הִנֵּה רָאִיתִי אֶת אַבְשָׁלֹם תָּלוּי בָּאֵלָה: וַיֹּאמֶר יוֹאָב לָאִישׁ הַמַּגִּיד לוֹ וְהִנֵּה רָאִיתָ וּמַדּוּעַ לֹא הִכִּיתוֹ שָׁם אָרְצָה וְעָלַי לָתֶת לְךָ עֲשָׂרָה כֶסֶף וַחֲגֹרָה אֶחָת: וַיֹּאמֶר הָאִישׁ אֶל יוֹאָב ולא [וְלוּא] אָנֹכִי שֹׁקֵל עַל כַּפַּי אֶלֶף כֶּסֶף לֹא אֶשְׁלַח יָדִי אֶל בֶּן הַמֶּלֶךְ כִּי בְאָזְנֵינוּ צִוָּה הַמֶּלֶךְ אֹתְךָ וְאֶת אֲבִישַׁי וְאֶת אִתַּי לֵאמֹר שִׁמְרוּ מִי בַּנַּעַר בְּאַבְשָׁלוֹם: אוֹ עָשִׂיתִי בנפשו [בְנַפְשִׁי] שֶׁקֶר וְכָל דָּבָר לֹא יִכָּחֵד מִן הַמֶּלֶךְ וְאַתָּה תִּתְיַצֵּב מִנֶּגֶד: וַיֹּאמֶר יוֹאָב לֹא כֵן אוֹחִילָה לְפָנֶיךָ וַיִּקַּח שְׁלֹשָׁה שְׁבָטִים בְּכַפּוֹ וַיִּתְקָעֵם בְּלֵב אַבְשָׁלוֹם עוֹדֶנּוּ חַי בְּלֵב הָאֵלָה: וַיָּסֹבּוּ עֲשָׂרָה נְעָרִים נֹשְׂאֵי כְּלֵי יוֹאָב וַיַּכּוּ אֶת אַבְשָׁלוֹם וַיְמִיתֻהוּ. (שמואל ב יח,ט–טו)

ה'אלשיך' מפרש את סיבת קיומו של בן סורר ומורה.

הנה בסמיכות הפרשה אמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין קז ע"א) שאמר חושי הארכי לדוד אינך דורש סמיכות שהלוקח יפת תואר סופו לשנאתה ואם יוליד ממנה שיהיה בן סורר ומורה, אם כן אל תתמה מאבשלום שרודף אחריך כי בן יפת תואר הוא. וכן אמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין עב ע"א) כי בן סורר ומורה נסקל על שם סופו שסופו ללסטם את הבריות ולעבור עבירות שיחייב מיתה בבית דין, ועל כן סמך ואמר וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת וכו': והנה מדברי רבותינו ז"ל שאמרו כי על ידי בחירתו הרעה שלקח אשה יפת תואר יצא העגל ההוא בן סורר ומורה, מצאנו טוב טעם פעם אל אומרו כי יהיה לאיש בן וכו', לומר כי לא תייחס רעתו אל היותו בן גיורת כי אם אל רוע בחירת אביו. וזהו כי יהיה לאיש כי לא יהיה הזרע ההוא רק על נשואיו הרעים שהלך אחר יצרו מתחלה, ויערב טעם רבי"ע שעל מלת לאיש כמרים ומגביה קול ואומר כי יהיה לאיש הנ"ל בן סורר ומורה, כי הגבהת הטעם רומז ומורה על מה

שלמעלה ממנו הוא האיש הנ"ל באומרו כי תהין לאיש שתי נשים שהוא האיש שלקח היפת תואר שיש לו אשה אחת בנשואיה שנואה. (אלשיך על דברים כא,כ)

פירוש: האלשיך מביא את הפסוק שמדבר על בן סורר ומורה, מביא את הסיפור על חושי הארכי שכתוב בגמרא בסנהדרין, ומפרש שהבעיה במי שלוקח אשת יפת תואר (במקרה שלנו – דוד המלך) איננה שהבן שלו בן גיורת, אלא הבעיה היא באבא שהתפתה אחרי יצרו ובגלל זה יצא לו בן שמתפתה אחר יצרו.

רבנו בחיי מפרש שאבשלום לא היה ממש בן סורר ומורה. אומנם הוא אינו כותב זאת במפורש, אבל לפי דבריו אפשר להבין שאבשלום לא היה בן סורר ומורה.

ומה שנמצא שם: אמר רבי יוחנן אני ישבתי על קברו של בן סורר ומורה ועל תלה של עיר הנדחת, אפשר לומר דפליג הברייתא, או שמא הא דרבי יוחנן לא היה בן סורר ומורה גמור **אלא כעניין אבשלום**, אבל לא היה בן סורר ומורה גמור כדין תורה שנגמר לסקילה.
(רבנו בחיי דברים כא, כא)

פירוש: רבנו בחיי מפרש את מה שאמרו בסנהדרין עא ע"א ש'לא היה ולא עתיד להיות' ואת דברי רבי יוחנן שאמר שהוא היה על קברו של בן סורר ומורה, ומיישב שאותו בן סורר ומורה לא היה ממש בן סורר ומורה, אלא כמו אבשלום – מעין בסו"מ, משמע שאבשלום לא ממש היה בסו"מ.

בעל 'התורת משה' מסביר מה הבעיה שהייתה באבשלום: לא חינכו אותו מספיק.

כי יהיה באיש חטא משפט מוות והומת ותלית אותו על עץ. ידוע מה שאחז"ל (סנהדרין קז ע"א) שדוד המלך ע"ה נשא יפת תואר ויצא ממנו אבשלום והוי לי למידרש סמוכים, נמצא בן סורר ומורה דקרא נרמז בו אבשלום שלא העציב בו אביו מימיו (מל"א א,ו) ולא הביאו לבית דין ליסר אותו (שמות רבה א,א), לבסוף נתקיים בו ותלית אותו על עץ שהרי נתלה בשערו (שמואל ב יח, ט– י).
(תורת משה דברים, כא)

פירוש: אומר התורת משה על הפסוק "וְכִי יִהְיֶה בְּאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת..." (דברים כא,כב) שדוד המלך, כמו שאמרנו לעיל, היה צריך לדרוש 'סמוכים', וכך היו יודעים למה אבשלום נעשה בן סורר ומורה. ועוד אומר התורת משה שדוד לא העניש את אבשלום כל חייו ולא הביא אותו לבית דין כדי ליסר אותו למרות שהוא היה בן סורר ומורה, אבל בסופו של דבר נתקיים בו מה שכתוב על בסו"מ שצריך לתלות אותו על עץ והוא נתפס בשערו בעץ ונתלה.

בעל ה'שלל דוד'[64] מפרש את כל הסיפור של דוד המלך ואת זה שהוא עבד עבודה זרה כביכול, ושדוד לקח אשת יפת תואר ולא דרש סמוכים עם פרשת בן סורר ומורה. הוא מתרץ שדוד המלך לא עבד עבודה זרה, אלא רצה להשתחוות לכיוון מקום המקדש.

בעל ה'תורת משה'[65] אומר שכוונתו של דוד הייתה להשתחוות לקב"ה כך שזה ייראה שהוא משתחווה לעבודה זרה וכך אבשלום יהרגו. ועוד הוא אומר שהתורה התירה אשת יפת תואר כדי שאדם יעמוד ביצרו במלחמה, ודוד הקטין את עצמו ואמר שהוא איננו יכול לעמוד נגד יצרו, אבל הוא כן היה יכול, ולפיכך הוא נענש שיצא ממנו בן סורר ומורה.

בעל ה'נחלת יעקב'[66] אומר שדוד לא עבד עבודה זרה, אלא שכל המלחמות של דוד היו בדרך ניסית, אבל במלחמה הזאת ראה דוד שהקב"ה לכאורה לא איתו כי הוא המריד את אבשלום עליו, לכן הוא הלך להילחם בדברים גשמיים כמו חרב וחנית, וזו הייתה עבודה זרה לא במובן של עבודת כוכבים, אלא במובן של עבודה ש'זרה לו', שהוא לא רגיל אליה. ומה שאמר חושי לדוד לגבי ה'סמוכים' בא לתרץ לו למה הקב"ה עדיין איתו מזה שהעונש הוא מידה כנגד מידה שזה אחד מהדברים שהתורה נדרשת בהם, משמע שהקב"ה עדיין איתו למרות שלא נראה לו כך.

לסיכום: נראה כי אבשלום היה בן סורר ומורה, אך לא במובן של מה שהתורה התכוונה, 'זולל וסובא', אלא במובן של בן שמורד באביו. והסיבה שדוד נענש שיצא ממנו בן סורר ומורה, היא שהוא לקח אשת יפת תואר, ומה שכתוב בגמרא שכביכול הוא השתחווה לעבודה, הוא לא באמת השתחווה לע"ז, אלא זה רק היה יכול להיראות ככה.

[64] שלל דוד דברים כא,יח עיי"ש
[65] תורת משה דברים כא,יח עיי"ש
[66] נחלת יעקב דברים כא,יח עיי"ש

הצלת הנרדף או הרודף – עיון בשיטת רש"י
הלל סנדו

.המשנה אומרת: "ואלו הן שמצילין אותן בנפשן הרודף אחר חבירו להורגו ואחר הנערה המאורסה אבל הרודף אחר בהמה והמחלל את השבת ועובד עבודה זרה אין מצילין אותן בנפשן" המשנה מונה דברים שמצילים אותם בנפשם כגון הנערה המאורסה ומונה דברים שאין מצילין אותם בנפשם כגון הרודף אחר בהמה

אולם כדי להבין לעומק את המשנה נשאלת השאלה על מי מדובר שמצילים אותו בנפשו את הרודף או את הנרדף?

<u>שיטת רש"י:</u>

רש"י כותב: "ואלו הן שמצילין אותן - מן העבירה" כלומר דעת רש"י שונה מההוא אמינא שמצילין את הנרדף בנפשו של רודף אלא מצילין את הרודף מהעבירה אולם רש"י בדיבור המתחיל "אבל הרודף אחר בהמה" כותב שם: והרוצה לעבוד ע"ז ולחלל שבת וכ"ש שאר כריתות ומיתות ב"ד שאינן עריות דלא ניתן להצילו בנפשו אלא מדבר שהוא ערווה ויש בה קלון ופגם לנרדף כגון זכר והנערה המאורסה" ולכאורה קשה כי ההוא אמינא הייתה שמצילין מהעבירה אולם השיקול מה הורגים עליו ומה לא נובע בסברה אם יש בו קלון ופגם לנרדף או לא לכן זה הוכחה משיטת רש"י שמצילין את הנרדף מהרודף ולא מצילין את הרודף מהעבירה זה לא הסברה עליה מתבססים אם להרוג או לא ולענ"ד אפשר לתרץ שרש"י רואה את הסיטואציה בצורה יותר מורכבת שמשמשים בה שני מרכיבים גם עניין העבירה שצריך להציל הרודף מהעבירה וגם את עניין הצלת הנרדף ולולא שני התנאים הללו לא ניתן להרוג את הרודף השאלה הנשאלת במקרה כזה היא מה קורה שיש רק את **אחד התנאים** כלומר שיש רק עבירה אבל אין נרדף שזה הסיפא של המשנה ובמקרה כזה **לא הורגים** אותו אולם בדף עב: כתוב: "יצא ראשו - אין נוגעין בו, לפי שאין דוחין נפש מפני נפש. ואמאי? רודף הוא! - שאני התם, דמשמיא קא רדפי לה". ורש"י מסביר: "יצא ראשו - באשה המקשה לילד ומסוכנת וקתני רישא: החיה פושטת ידה וחותכתו ומוציאתו לאברים, דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו, אבל יצא ראשו - אין נוגעים בו להורגו, דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש" רואים מכאן מקרה שבו אין עבירהמכיוון שהוא קטן ולאו בר דעת הוא אך יש רדיפה ולמרות זאת אומרים אין דוחין נפש מפני נפש לכן ניתן להסיק מהגמרא לשיטת רש"י שרק במקרה בו מתקימים **שני התנאים** גם רדיפה וגם עבירה **צריך להרוג** אך אם אין את שני התנאים לכאורה לא. כמו במקרה דלדהלן שלא

הורגין את העובר שהוציא ראשו ממעי אימו. אולם בעיון במקרה של היילוד נראה שדין זה יוצא דופן בגלל ש"משמיא קא רדפי ליה" ולא הקטן לכן אי אפשר להוכיח מכאן שצריך את שני התנאים אבל מתחילת הסוגיה הנ"ל ניתן לראות שכן אפשר להסתפק בתנאי אחד כדי להרוג את הרודף הגמרא אומרת: "אמר רב הונא: קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו. קסבר: רודף אינו צריך התראה, לא שנא גדול ולא שנא קטן. ורש"י כותב: "'קטן הרודף' - את קטן אחר להרגו". "'ניתן להצילו בנפשו' - כדילפינן לקמן סנהדרין (עג, א) רוצח נתן להצילו בנפשו, והאי אף על גב דקטן הוא ולאו בר קבולי התראה הוא לגבי רדיפה דינו כגדול". כלומר ניתן להבין מגמרא זו שלמרות שהרודף קטן מצילין אותו בנפשו למרות שהוא לא עובר עבירה כי הוא קטן ולאו בר התראה הוא ולכן אין לא עבירה ולמרות זאת הורגים אותו זאת אומרת שמספיק **רק אחד השיקולים כדי להרוג** ולא כמ ושראינו מלכתחילה! כי מספיק שצריך להציל את הנרדף למרות שאין עבירה לרודף הורגים את הרודף.

לסיכום ע"פ הסתירה לכאורה ברש"י ניתן להבין שצריך דווקא הצלת הנרדף ובמקרה שאין עבירה בכל זאת צריך להרוג כדי להציל אבל העבירה.

בדמים קננהו
ישי ציונוב ושלום יוסלסון

בגמרא בסנהדרין, בדף עב עמוד א, יש אמירה תמוהה מאוד של רב שבה הוא טוען: "הבא במחתרת ונטל כלים ויצא-פטור, מאי טעמא? בדמים קננהו". כלומר, גנב שבא במחתרת, (בזה יש לו חיוב מיתה), וגנב כלים (בין שלקח או שבר) פטור מלשלם בגלל שחיוב מיתתו וחיוב תשלומים באים יחד ויש דין 'קים ליה בדרבא מינה' חיוב התשלומים מתבטל. לנו, האמירה הזאת נשמעת תמוהה מאוד ואנו רוצים לעיין בה עוד יותר ולנסות להבין איך רב הגיע למסקנה זו.

ראשית, נעיין בבסיס של אמירה זו- דין 'קים ליה בדרבא מיניה' מקור הכלל הזה הוא מהפסוק: "וכי ינצו אנשים, ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון, ענש יענש... ואם יהיה אסון ונתתה נפש תחת נפש". מדובר במקרה שבו אדם מכה אשה הרה, ועובריה נהרגים בעקבות כך. אם האשה נהרגת- המכה פטור מלשלם על העוברים, בעוד שאם היא שורדת, הוא חייב לשלם עליהם.

אז מה שקשה לנו בעצם באמירה של רב זה שהוא סובר שגנב במקרה של הבא במחתרת ואין לו דמים, יכול לגנוב. כל עוד הוא בורח, הוא לא חייב להחזיר לבעלים כלום. קשה לנו להבין את זה, מכיוון שזה נראה שיש פה פשע ואין לזה שום צדק. איך זה הוגן לבעל הבית? הוא מאבד ממון ולא מקבל את זה חזרה.

ראינו בגמרא שלנו שגם לרבא קשה להבין את רב ואכן, לא מסכים איתו לגמרי. הוא טוען כמו רב, אבל רק במקרה ששיבר. אבל אם נטל ויצא חי חייב. אבל, עדיין נשארנו עם אותה שאלה, איפה הצדק המשפטי? איפה ההגינות כלפי בעל הבית?

כעת, נסביר את העיקרון של רב. רב יוצא מנקודת הנחה שכאשר אדם גונב חפץ, הוא קונה את החפץ ומתחייב בהחזרתו. לכן, במקרה שלנו, כאשר הבא במחרת גנב חפץ, הוא קנה אותו באותו הזמן שהתחייב מיתה. הוא גם התחייב בהחזרת החפץ, ולכן החיוב להחזרה מתבטל, אבל הקניה נשארת. הרעיון והמשמעות של דברי רב בנויים על העיקרון נתינת אחריות מלאה לגנב על הגניבה. לעומת זאת, רבא סובר שגנב נחשב כשואל, כאשר החפץ נשבר, הוא מתחייב מיתה. החיוב בתשלומים מתבטל בגלל "קים ליה בדרבא מינה". אמנם כאשר הוא נטל או לקח את החפץ, מכיוון שהוא כשואל, החיוב בתשלומים נשאר איתו אבל החיוב מיתה הייתה זמנית ואכן הוא חייב <u>אחרי</u> שהוא יצא.

תוספות ד''ה 'לא קבלינהו' מפנה לבבא מציעא דף צא' עמוד א' ששם יש רש''י מרתק ביותר

רש''י ד''ה רבא אמר אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו – "ונתן לה טלה באתנן אתנן הוא ואסור לקרבן דאתנן סתמא כתיב (דברי' כנ) ל"ש אמו ול"ש פנויה ואע"ג דאי תבעה ליה בדינא קמן תן לי אתנני לא מחייבינן ליה דהא קם ליה בדרבה מיניה כי יהביה ניהלה אתנן הוא אלמא אפילו במקום מיתה נמי רמו תשלומין עליה אלא שאין כח לענשו בשתים אבל ידי שמים לא יצא עד שישלם דאי לא רמו תשלומין עליה כי יהביה ניהלה מי הוה אתנן מתנה בעלמא הוא דיהיב לה וגבי חוסם נמי תשלומין רמו עליה אלא שאין כח בב"ד לענשו שתים וכיון דרמו תשלומין עליה לא יצא ידי חובתו עד שישלם אי נמי אי תפיס לא מפקינן מיניה כך שמעתי מפי מורי הזקן ויש דוגמתו בב"ק בפרק מרובה (בבא קמא דף ע:) ושם מפורש יותר והביא לי מורי ראיה על זה":

הרש"י המהפכני הזה משנה את כל התפיסה שלנו בדין "קים ליה בדרבא מינה" וגם את עבודת השם שלנו. רש"י טוען שבמקרה של "קים לי בדרבא מינה" אנחנו לא פוטרים את החוטא מהעבירות שלו, אלא שבעולם הזה אין את הסמכות אפילו לבית דין לחייב אותו בשני החיובים שיש לו, אלא, רק החיוב הקשה יותר נשאר. אולם, בדיני שמיים החוטא חייב גם בחיוב הקל. רש''י אף מרחיק לכת ומוסיף, שאם בעל הממון לוקח ממנו את הממון שמגיע לו מדיני שמיים, לא מחייבים אותו להחזיר.

עכשיו, נקשור את מה שהסברנו חזרה לשאלה שלנו בהתחלה. הבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור, ואיך זה הוגן בכלל? מרש"י הזה למדנו שבעצם, הגנב לא פטור, אלא שכאן לא ניתנה לנו את הסמכות לחייב אותו. למדנו, שבתורה יש הרבה מעבר לעולם שלנו. כשזה נראה אולי שלפי הדין בעולם הזה מה שהוא עשה זה בסדר, יש הרבה מעבר בדיני שמיים ויכול להיות ששם הוא עדיין יתחייב.

ניתן לקחת מוסר גדול לעבודת השם שלנו, שלא הכל בידינו ולפעמים אין בידינו את הכוח לבצע דינים מסוימים ואנחנו צריכים לתת לקב"ה לעשות את זה, ולסמוך עליו כאבינו שבשמיים.

שנזכה לבניין עדי עד במהרה בימינו ושנזכה למשיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

יכול להצילו באחד מאבריו
נעם מאירסון

המשנה בסנהדרין מפרטת את אלו שניתן להצילם בנפשם. לדוגמה: אדם רודף אחרי אדם אחר כדי לרצוח אותו – אפשר ואף חובה להרוג את הרודף כדי למנוע את הרצח.

את הדין המיוחד הזה הגמרא לומדת מהפסוק: "וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ" (דברים כב,כז) שכתוב לגבי נערה מאורסה שנאנסה, ולומדת הגמרא: "הא יש לה מושיע, בכל דבר שיכול להושיע", ואפילו בהריגת הרודף.

בהמשך הגמרא דנה במקרה של הבא על אחותו: איך ייתכן מצב שיהיה חייב בקנס? הרי כשהוא רודף אחריה ניתן להורגו, וכשאדם חייב מיתה הוא נפטר מתשלומים, אף על פי שבסוף הוא לא נהרג.

אחרי סדרה של תירוצים אביי עונה: "ביכול להציל באחד מאבריו ורבי יונתן בן שאול היא, דתניא: רבי יונתן בן שאול אומר: רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו ויכול להציל באחד מאבריו ולא הציל, נהרג עליו". כלומר, קיים מצב שהרודף אינו חייב מיתה לפי שיטת רבי יונתן בן שאול – אם אפשר לעצור אותו על ידי פגיעה בו באחד מאבריו, בלי הריגה, ובמצב כזה ההורג את הרודף "נהרג עליו".

הגמרא שואלת: "מאי טעמא דרבי יונתן בן שאול?". השאלה הזו קצת מוזרה. דווקא הגיוני שאם יש ברירה, לא נהרוג את הרודף. בכל מקרה, הגמרא מוכיחה זאת מהפסוקים[67] העוסקים בשני אנשים שרבים (לדברי הגמרא, כדי להרוג זה את זה[68]) ואחד מהם היכה בטעות אישה מעוברת ו'יצאו ילדיה', והדין הוא שחייב בתשלומים. וגם כאן נשאל שאלה דומה: איך אדם חייב מיתה ותשלומים?! אלא חייבים לומר שמדובר כאן במקרה שהיה אפשר להצילו באחד מאבריו, ולכן לא התחייב מיתה.

האמת היא שהרעיון הזה (של להציל באחד מאבריו) כבר הופיע בגמרא בסוף פרק שישי (מט ע"א). מסופר שם שכששלמה המלך דן את יואב בן צרויה, הוא שאל אותו מדוע הרג את אבנר בן נר, ויואב ענה – בגלל שאבנר הרג את אחי, עשהאל[69], ואני גואל הדם. שאל אותו שלמה: אבל הרי עשהאל היה רודף, אז אבנר הרג אותו ברשות! ענה לו יואב, שעל אבנר היה להכות את עשהאל באחד מאבריו,

---

[67] וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ. (שמות כא,כב–כג)

[68] כך ר' אלעזר לומד מהמילים וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ – שחייבים להסביר שהוא התכוון להרוג.

[69] כפי שמסופר בשמואל ב ב, שבמלחמה בגבעון בין אנשי דוד לאנשי איש בושת בן שאול, עשהאל רדף אחרי אבנר, ואבנר הזהיר אותו שאם לא יפסיק הוא יכה אותו. עשהאל התעלם ולכן אבנר היכה אותו באחורי החנית אל החומש.

אבל לא להרוג אותו. שלמה ענה שאבנר לא יכול היה לכוון דווקא לפגוע באבנר ולא להרוג, ויואב ענה שאבנר דווקא ידע, והוא הרג אותו בכוונה.

כשאביי עונה "ורבי יונתן בן שאול היא", משמע שיש חולקים על רבי יונתן. אולם איננו יודעים מיהם ומה הם סוברים. כנראה החולקים אומרים שבכל מקרה ניתן להרוג את הרודף, או שמי שהרג את הרודף במקום להצילו באחד מאבריו, אין עונשו חמור כל כך שנהרג עליו.

צריך להסביר גם איך החולקים על ר' יונתן מתמודדים עם ההוכחה של הגמרא לר' יונתן מהפסוקים.

במסכת סנהדרין (פרק ט משנה ב) חולקים חכמים ור' שמעון במקרה שאדם נתכוון להרוג את פלוני והרג בטעות אחר – חכמים מחייבים מיתה, ור' שמעון פוטר. מקשה הגמרא (עט ע"א) על רבי שמעון מהמקרה של "וכי ינצו אנשים" ששבו נאמר: "וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ". לדעת חכמים, הפסוק מובן כי המתכוון להרוג את חברו והרג את האישה חייב מיתה, אלא לר"ש למה הוא חייב מיתה? עונה הגמרא שלדעת ר"ש הכוונה היא שהוא חייב ממון (דמי האישה ליורשיה). ממילא לר"ש אין סיבה להסביר שמדובר בריב שבמיתה.

לענייננו, כנראה החולקים על רבי יונתן בן שאול מסבירים את הפסוק לעיל כמו ר' שמעון[70].

הרמב"ם פוסק: "כל היכול להציל באיבר מאיבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו, הרי זה שופך דמים וחיב מיתה אבל אין בית דין ממיתין אותו." (הלכות רוצח ושמירת נפש א,יג).

הרמב"ם אומר שמי שהרג את הרודף במקרה שאפשר להצילו באחד מאבריו, חייב מיתה (כמו רבי יונתן), אבל לא נהרג. לפי הפשט, רבי יונתן שאמר "נהרג עליו" התכוון שהורגים אותו גם בבית דין, אבל הרמב"ם לא הבין כך.

אכן הטור תהה על דברי הרמב"ם: "ואיני יודע כיון שחייב מיתה, למה אין בית דין ממיתין אותו?" ה'כסף משנה' הסביר: "שמאחר שלא נתכוון אלא להציל, לא שייך ביה התראה, ולא נקט ר' יונתן בן שאול נהרג עליו אלא לומר שהוא חייב מיתה לשמים".

בהלכות מלכים (ט,ד) בדיני בני נוח הרמב"ם כתב: "וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאיבריו נהרג עליו[71], מה שאין כן בישראל". והראב"ד משיג: "קשיא ליה אבנר".

ההשגה של הראב"ד באמת יותר מתאימה להלכה הקודמת שראינו, אך בכל אופן הוא מתכוון לסיפור שבו יואב הרג את אבנר כי הוא חשב שאבנר הרג את עשהאל, זאת אף על פי שיכול היה להצילו

[70] אף שאין הכרח שסוברים כמו ר"ש לגבי המחלוקת שם.

[71] מקור הלכה זו בבבלי סנהדרין נז ע"א.

באחד מאבריו. אם כן רואים שהיכול להציל את הרודף באחד מאבריו ולא עשה כן אלא הרגו, חייב מיתה.

פרשני הרמב"ם נתנו תירוצים שונים שבעיקרם אומרים שבאמת יואב נהג שלא כדין ואף על פי שרבי יוחנן אומר שם: "שדנו דין סנהדרי" אין הכוונה לדין גמור. תירוץ אחר הוא שליואב היה מותר להרוג את אבנר כי היה גואל הדם למרות שבית הדין לא יכלו.

הרמב"ם, לדעת רוב הפרשנים, פסק כמו רבי יונתן בן שאול, ואף יש מפרשים שהרמב"ם סבר שאין חולק על רבי יונתן.

הראבי"ה פסק שאם ניתן להציל באחד מאבריו אפשר להצילו בנפשו. ההוכחה שלו היא האמרה של רבא: "רודף שהיה רודף אחר חבירו ושיבר את הכלים, בין של נרדף ובין של כל אדם, פטור. מאי טעמא, מתחייב בנפשו". רבא לא חילק בין ניתן להצילו באחד מאבריו ללא, ואמר פשוט שהרודף "מתחייב בנפשו".

הרא"מ עושה חילוק בדין "ניתן להצילו באחד מאבריו" בין הנרדף לכל אדם. הנרדף לא צריך לדקדק, אלא יכול להרוג מדין "הבא להרגך השכם להורגו".

השו"ע פוסק: "הרודף אחר חבירו להרגו והזהירוהו והרי הוא רודף אחריו, אפילו היה הרודף קטן הרי כל ישראל מצויים להצילו באבר מאברי הרודף, ואם אינם יכולים לכוין ולא להצילו אלא אם כן יהרגו לרודף, הרי אלו הורגים אותו אע"פ שעדיין לא הרג".

סוגיית קטן הרודף, הפלות, והגדרת החיים ביהדות בנימין פוקס

בנושא ההפלות לכאורה דעת התורה היא חד משמעית – מדובר ברצח. עיון בסוגיית 'קטן הרודף' בסנהדרין עב ע"ב מראה את הצדדים השונים בעניין, כיצד מיישמים את דין 'רודף' אצל קטן, ואיך כל זה מתקשר להגדרת החיים ביהדות.

ראשית, יש להסביר את הסוגיא:

"אמר רב הונא: קטן הרודף, ניתן להצילו בנפשו. קסבר רודף אינו צריך התראה, לא שנא גדול ולא שנא קטן". רב הונא סובר כי מותר להרוג ללא התראה קטן שמסכן חיים של אדם אחר. **"איתיביה רב חסדא לרב הונא: יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש. ואמאי? רודף הוא".** רב חסדא מקשה על רב הונא מההלכה הבאה: אם תינוק שנמצא בבטן אימו ומסכן אותה, ויצא החוצה – אסור להורגו, משום שאין דוחים נפש מפני נפש, ונמצא שיש צורך בהתראה. **"שאני התם, דמשמיא קא רדפי לה".** מתרצת הגמרא ואומרת שאין כאן דין רודף מכיוון שהתינוק לא עושה זאת על דעת עצמו.

הגמרא ממשיכה ודנה ולא מגיעה להכרעה. להלכה הרמב"ם פסק כרב הונא, שקטן הרודף הוא רודף לכל דבר ודין קטן כדין גדול:

"אחד הגונב את הגדול או הגונב את הקטן בן יומו שכלו לו חדשיו בין זכר בין נקבה בין שהיה הגנב איש או אשה, הרי אלו נהרגין, שנאמר: גונב נפש, מכל מקום". (רמב"ם הלכות גניבה ט,ו)

כך גם פסק השו"ע.

אבל מה שחשוב יותר לענייננו הוא שמתוך הדיון מתבררות שלוש דרגות בעניין דין רודף: אדם, תינוק ועובר:

הדרגה הראשונה היא אדם פשוט שעליו חל דין רודף רגיל, בתוך הדרגה הזאת נכלל גם קטן.

הדרגה השנייה היא תינוק, שעליו המחלוקת בסוגייתנו. הגמרא ציינה שאין בו דין רודף כיוון שהוא לא מסכן את האם מבחירה, "דמשמיא קא רדפי ליה", וכיוצא בזה בכל המקרים, אין לו בחירה ולכן אין בו דין רודף.

הדרגה השלישית היא עובר. עובר אומנם אומנם אינו מוזכר ישירות בסוגייתנו, אך מוזכר בעקיפין בגמרא: הגמרא אומרת שתינוק שהוציא את ראשו מבטן אימו אין הורגים אותו "לפי שאין דוחין נפש מפני נפש". כלומר, הגמרא באה למעט תינוק שיצא מבטן אימו, אבל המיעוט מעיד על הכלל – אם דווקא בתינוק **שלא נמצא** בבטן אימו חל הדין של אין דוחין נפש מפני נפש, לכאורה תינוק **שנמצא** בבטן אימו אינו נחשב נפש!

אפשר להסיק מכך שתינוק נחשב חי רק ברגע שיצא לעולם, זאת אומרת שחיים הם מודעות. אם כן, האם הפלה, אפילו אם העובר אינו מסכן את חיי האם, מותרת? כדי לברר את זה נלך לפסיקה:

> הרי זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם. (רמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש א,ט)

הרמב"ם אומר שמותר להרוג את העובר אם הוא מסכן את חיי האם מפני שיש בו דין רודף. ולכאורה דבריו קשים, כי הרי אמרנו שלתינוק אין דין רודף כי הוא אינו מסכן את אימו על דעת עצמו, וכל שכן בעובר שגם הוא אינו מסכן על דעת עצמו! אלא ששוב נגיע לאותה מסקנה – הוא אינו נחשב חי, ולכן מותר להורגו. אבל אז עולה שאלה נוספת: אם תינוק בבטן אימו אינו נחשב חי, מדוע הרמב"ם לא אמר שמותר להפיל אותו בכל מקרה?

וכאן אנו מגיעים למהי באמת הגדרת החיים ביהדות – אומנם לתינוק בבטן אימו אין נפש, אבל יש לו נשמה. על פי הרבה פילוסופיות לא יהודיות, החיים הם רק תודעה, ומוות הוא סופי. אבל אנחנו מאמינים שישנן שלוש דרגות: גוף, נפש ונשמה, וש"חיי עולם נטע בתוכנו".

ישנן עוד שאלות פתוחות, והדבר בהחלט מצריך עוד עיון – מה הגבול בין תינוק לקטן? האם "דמשמיא קא רדפי ליה" לא סותר את עיקרון הבחירה החופשית? אך דבר אחד אפשר להגיד בוודאות:

האדם בהגדרתו הוא יותר מיצור בעל תודעה, ויש בו גם משהו אלוקי – נשמה.

דין רודף בהלבנת פנים
הלל שיר

הגמרא במסכת סנהדרין (עג ע"א) דנה בסוגיות 'דין רודף', כלומר, באילו מקרים מותר לאדם להרוג אדם אחר (הרודף) כדי למנוע ממנו לעבור עבירה מסוימת. במאמר זה אנסה לברר האם ישנו דין רודף גם לאדם שמלבין את פני חברו ברבים. לצורך זה, יש לברר סוגיות מסוימות הן בדין רודף והן בדין הלבנת פנים.

ראשית, יש להבין באילו מקרים ישנו דין רודף. במשנה כתוב: "ואלו הן שמצילין אותן בנפשן: הרודף אחר חבירו להרגו, ואחר הזכר, ואחר הנערה המאורסה. אבל הרודף אחר בהמה, והמחלל את השבת, ועובד עבודה זרה אין מצילין אותן בנפשן." לפי זה, יש דין רודף רק בעבירות של "ייהרג ואל יעבור", שיש בהן פגיעה באדם אחר. רש"י שם מסביר שמדובר או במקרים שיש בהם "ערווה, ויש בה קלון ופגם לנרדף", ורוצח נלמד ממקום אחר. בהמשך הגמרא מובאת ברייתא, ובה מבואר (לשיטת חכמים שנפסקה להלכה) שדין רודף הוא רק בעריות שיש בהן עונש מוות או כרת, חוץ מבהמה ומעבודה זרה, ורוצח נלמד בהיקש משם.

לפי זה, צריך לברר שני דברים: א – האם יש דמיון בין הלבנת פנים לעריות, ב – האם יש דמיון בין הלבנת פנים לרצח.

לשיטת הרמב"ם, כרת פירושו "שתיכרת הנפש ולא תזכה לאותן החיים [=העולם הבא]". לפי זה, מכיוון ש"המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא"(בבא מציעא נט ע"א), ניתן לומר שעבירה זו היא כמו כרת. בנוסף, שלא כמו בכרתות אחרות שאינן עריות, בהלבנת פנים יש גם פגם, וכמו שפירש רש"י בד"ה לפגמה, פגם פירושו "לביישה ולזלזלה", דבר שבוודאי יש בהלבנת פנים. לפי זה, ניתן היה לומר שהלבנת פנים היא עבירה שיש עליה דין רודף. אולם הרש"ש בדף עג ע"ב ד"ה חד למעוטי, מסביר: "ולשאר חייבי כריתות ומיתות ב"ד לא איצטריך למעוטי, דכיון דבענינא דנערה המאורסה כתיב משמע דוקא דומיא דידה". לפי דברי הרש"ש, אפשר ללמוד מברייתא זו רק לעריות, ולא לשאר חיובי כריתות.

כיוון חקירה נוסף הוא הדמיון בין הלבנת פנים לרצח. בגמרא בבבא מציעא נח ע"ב כתוב: "תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק: כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים". לכאורה לפי זה, ישנו דין רודף למלבין פני חבירו ברבים. אומנם ה'פני יהושע' שם כתב: "...דהא דקאמר לעיל כאילו שופך דמים לאו דשקולין הם, אלא שיש בכלל ענין זה ענין דשפיכות דמים, כיון דאזיל סומקא ואתא חיורא, אבל אה"נ דמלבין חמיר משפיכות דמים כיון שמביישו בפני רבים", ולפי זה הלבנת פנים אינה בדיוק

כמו רצח. למרות זאת, אפשר לטעון שגם לפי הפני יהושע הלבנת פנים חמורה יותר, ואפשר לדון בקל וחומר. אולם, רבנו יונה בשערי תשובה (שער ג אות קלט) סובר להפך: "והנה אבק הרציחה הלבנת פנים", ולכאורה לפי זה הלבנת פנים דווקא פחות חמורה מרצח. אולם בהמשך דבריו הוא לומד מזה שהמלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, ואילו לרוצח יש, ש"לא גרעה הרציחה מן ההלבנה". כלומר, יש דינים שבהם הלבנת פנים חמורה יותר מרצח, ולכן לכאורה הוא מסכים עם הפני יהושע. מנגד, ה'ברכת שמחה' סובר שהלבנת פנים "לא הוי אלא כעין רציחה", ולא קשה לו ממה שאמר רבנו יונה, מכיוון שהרמב"ם סובר שגם לרוצח אין חלק לעולם הבא. בדומה לו מפרש גם רבנו בחיי ש"מצאנו שההלבנה חצי רציחה היא". גם ה'בניין ציון' (פסחים קיא ע"א) כותב ש"אלא ודאי דלשון "כאילו" שדיברו בו רז"ל הרבה פעמים אינו שוה בכל אלא במקצת".

בכל מקרה, גם למי שסובר שהלבנת פנים חמורה מרצח, צריך לברר האם דין רודף הוא מצד עונש, ואז קיימא לן ש"אין עונשין מן הדין" (אי אפשר להעניש בגלל לימוד מ'קל וחומר'), או שהוא מצד הצלה, ואז אפשר לדון שם מקל וחומר. לכאורה, דין רודף הוא כדי להציל, כמו שכתוב במשנה "ואלו הן שמצילין אותן בנפשן". אולם הגמרא שם מקשה גם על דין רודף ש"וכי עונשין מן הדין?", ולכן נראה שגם אם המטרה היא הצלה, עדיין אי אפשר ללמוד מק"ו.

למסקנה, נראה שאי אפשר ללמוד מדין רודף, בין בעריות ובין ברצח, להלבנת פנים, ואין בזה דין רודף. וכן פוסק הגרש"ז אויערבך זצ"ל: "שאין להעלות כלל על הדעת שיהא מותר להרוג את הרודף להלבין פני חברו כמו שמותר להרוג את הרודף אחר חברו להרגו."

הצלת נפש בסכנה וכן בשעת מלחמה
אשר הספל

בעניין הצלת נפש, כגון טובע בנהר ובלסטים ובחיה רעה, נראה בגמרא (בבלי סנהדרין, עג ע"א) שלרוב הדבר פשוט – שאם מישהו בסכנה, חייבים להצילו. וגם אם לא בטוח, כגון שישלם לבלא לשחררו לפני שיהרגוהו, עדיין יש חיוב להצילו, הרי מדובר פה בנפש של אדם. אך מהר מאוד הנושא הזה מתפלג לסיטואציות מסובכות שבהן צריך לדון לגבי המעשה שיש לעשות. מקרה כגון הצלה בספק שבו אדם בטוח, או ככל הנראה, יצליח להציל את האיש בסכנה, אך מטיל עצמו בסכנה, כגון שטבעו בספינה ושחיין טוב נמצא מעולף מעל המים, והשאלה היא האם אדם שאינו שחיין טוב כמוהו יכול להיכנס ולנסות להצילו ולהעלות אותו לסירת הצלה, אך יש סיכון שיטבע בעצמו. נמצא שההצלה היא בספק. הדוגמאות הגמרא לכך הן: טובע בנהר – שעלול לטבוע בעצמו, ליסטים – שאפשר שיתפסו אותו במקום, חיה רעה – שעלול להיטרף וחברו יצליח להימלט. בסוגיית 'רודף' (סנהדרין, שם) מובא הפסוק "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" (ויקרא יט,טז), וכתוב שחייבים להצילו ולכאורה נראה שלפי הפסוק יש להצילו בבירור, אך מ'נפש תחת נפש' נמצא שאינך יכול לדעת שדמך טוב משלו, ולהפך, ולכן אולי דמך אדום משלו, ולהכניס עצמך לסכנה הוא דבר אסור.

אומר ה'כסף משנה' (לרבי יוסף קארו, הלכות רוצח ושמירת הנפש, א) שיש חיוב מוחלט להציל בספק, כיוון שבטוח תצילו, ורק אתה בספק, ולכן עדיף להצילו.

הרדב"ז מחלק למקרים שונים, ונראה שהוא נוטה יותר לביטחון שהמציל לא ימות מאשר ביטחון שהמוצל לא ימות וזה לשונו: "ספק נוטה אל ודאי, ספק מוחלט, או נוטה אל ההצלה". לפי ההקשר ולפי לשונו אפשר להבין שמה שמשנה לדעתו זה האם המציל נוטה הספק שיותר בטוח שיינצל לבין האם הספק נוטה שיותר בטוח שימות. ספק לוודאי – אינו חייב, אך יש את מידת חסידות, ספק להצלה – יש חיוב מ'לא תעמוד על דם רעך' להצילו, וספק מוחלט – אין צורך להצילו.

אני רוצה לקשר את העניין הזה למלחמה שקורית לצערנו בין רוסיה לאוקראינה. ניתן לקשר את הדברים לעניין 'דין רודף': צבא רוסיה ומנהיג רוסיה רודפים את אוקראינה, לכל דבר. הם רוצים להורגם ולכבוש את ארצם. ואם נאמר כי כאשר כתוב "לא תעמוד על דם רעך" וכן באבדת גופו שהכתוב מדבר על "אחיך" ו"רעך" ונמצא כביכול שמדובר רק ביהודים וכי מה לנו ולאוקראינה, יש להגיד כי כאשר יהודי נמצא במדינה בסכנה יש מידת החסידות להציל את סובביהם ולעזור להם בשעת סכנה. וכאשר נמצאים יהודים כמו כל יהודי בארץ, כגון שלוחים של חב"ד, גם יהודים שאינם מקיימים תורה ומצוות ובכלל שאינם יודעים שהינם יהודים יש לנו חיוב מ"לא תעמוד על דם רעך"

להציל אותם. ובנוסף ביוון שראש הממשלה והנשיא של אוקראינה שניהם יהודים, יש חיוב לעזור להם ביוון שכתוב "לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ" והגמרא מסיקה שאין להציל את רכושו בלבד, אלא גם את נפשו, ועל אחת כמה וכמה שיש לעזור להם, ולהשיב להם ולמדינתם עצמאות.

נחזור לעניין 'רודף'. ביוון שאינם מתכוונים להרוג מלכתחילה, אלא מצפים לכניעה כאשר תוקפים, ובמצב הנוכחי רוב האנשים באוקראינה מסתתרים ויש עדיין סכנה שמא יצטרכו לצאת ויהרגו אותם.

ה'פתחי תשובה' בחושן משפט סימן תכו מוסיף: "אולם צריך לשקול העניין היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר". כלומר, צריך להבין באמת אם יש ספק בכל המצבים שיוכל לבדוק שלא ייכשל בדקדוק, כגון שבנהר יכול לבדוק אם יכול לקושרו לעץ או שיעזור להציל הנטבע עם מקל ארוך וכדומה לפני שיקפוץ ויסכן גם את עצמו.

ובהקשר למלחמה מה עלינו לעשות?

מסופר בירושלמי (תרומות ח,ד): "רב אימי איתצד בסיפסיפה. אמר ר' יונתן: ייכרך המת בסדינו. אמר ר' שמעון בן לקיש: עד דאנה קטיל, אנא מתקטיל. אנא איזיל ומשזיב ליה בחיילא. אזול ופייסון ויהבוניה ליה." כלומר: רב אימי נאסר בסיפסיפה, ור' יונתן אמר כי סיכוי קלוש שיינצל. הלך ר' שמעון למרות הסכנה שימות ואמר: לא משנה אם אמות או לא, אני מציל את רב אימי! הלך לבית האסורים ושכנע את הסוהרים להציל את רב אימי.

ונראה שפה יש מידת חסידות לצאת ולהילחם, אך יש הבדל בין בית אסורים לאומה חזקה שלמה. ונראה שאי אפשר 'לשכנעם' כמו שר' שמעון שכנע את הסוהרים, ולא נראה שיש סיכוי להילחם באומה שלמה, וגם הסיכוי להצילם הוא קלוש. אך יש פה 'לא תעמוד על דם רעך', ונשאל שוב, איך נוכל לפעול? לדעתי יש לפעול בצורה פחות אגרסיבית, אך מועילה. דוגמה טובה תהיה לתרום כסף לבית חב"ד שם, ששומרים על כל מי שרוצה להיכנס, והם צריכים עזרה במשאבים כדי שיכולו להמשיך להגן על תושבים, וכן להכניס יהדות לחיים שלהם. לכן לדעתי יש צורך, ואפילו חובה, לתרום להם. ובעזרת ה' כשהמאמר הזה ייקרא המלחמה הזאת תיגמר לטובת אוקראינה, יהיה שלום והכיבוש והרצח יסתיימו.

האם חובה לתרום כליה?

ארי סנדרס

בספר ויקרא בפרק יט פסוק טז כתוב "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", משמע שאם יש לאדם אפשרות להציל אדם אחר ולא עשה זאת, עבר בלא תעשה. על פניו נראה הדבר פשוט. לדוגמה: אדם עם כשל משמעותי בכליות לא יכול לשרוד, אלא אם כן תתקיים אחת משתי האפשרויות הבאות: א. דיאליזה – סינון הדם מרעלים הנוצרים באופן טבעי (תפקיד של הכליות) על ידי מכונה חיצונית. זהו הליך מאוד לא נעים, הגורם סבל רב לחולה, מחייב לעמוד בקשר קבוע עם בית חולים ועולה כסף רב. ב. השתלת כליה מאדם חי או מת. סיכויי ההישרדות של אדם לאחר השתלת כליה לאחר ישר שנים הם 78.2%, לעומת 8.9% בלבד אחרי טיפול דיאליזה. אם כן, הבהרנו שהמקרה המועדף עלינו הוא השתלת כליה ולא דיאליזה. מה גם שאיכות החיים של מושתלי כליה גבוהה הרבה יותר מאנשים שמטופלים בדיאליזה. אנשים שהושתלה בגופם כליה אינם מוגבלים כמעט בשום פעילות, לעומת אנשים המטופלים בדיאליזה שצריכים לחזור כל מספר שבועות לבית החולים לטיפול נוסף.

אם כן, השתלת כליה היא טיפול מציל חיים וחשוב מעין כמוהו. השאלה היא האם ישנו חיוב לעשות כן. הסיכון למוות של תורם כליה הוא 0.02%. אם כן, שזהו ניתוח מציל חיים, נצרך ובטוח. אך עם זאת, זה עדיין ספק סכנה, וחכמים אמרו שאין להיכנס לספק סכנה. אך עם זאת, ישנו הפסוק "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", משמע שחובה על אדם להציל חברו מתי שיכול! לכן דעתי היא שמכיוון שהסיכון קטן, אז זה כלול במידת חסידות של סיכון עצמי להצלת אדם אחר.

ועם כל זאת, עדיין אדם התורם כליה יכול פוטנציאלית למות. אבל אם הוא לא יתרום, האדם האחר ימות בוודאות. אז השאלה האמיתית היא האם מותר להכניס את עצמך לספק סכנה על מנת להציל חיי חברך.

נראה שהתשובה לכך פשוטה. כתוב במסכת סנהדרין (עג ע"א): "מניין רואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או ליסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? ת"ל, לא תעמוד על דם רעך". ואם כן, נראה שחייב אדם לתרום כליה! הרי הסכנה שבקפיצה לנהר או בהצלתו מליסטים מסוכנת הרבה יותר מהסיכוי האפסי (0.02%) למוות במהלך תרומת כליה, וזהו קל וחומר. עולה לכאורה מדברי הגמרא שחובה על אדם לתרום כליה כאשר ידוע שיש אדם שזקוק לכליה זו!

חיזוק לטענה זו הוא מה שענה הרדב"ז:

...אלא אפילו יש בו קצת ספק סכנה, כגון ראה אותו טובע בים או לסטים באים עליו או חיה רעה שיש בכל אלו ספק סכנה, אפ"ה חייב להציל... ומ"מ אם הספק נוטה אל הוודאי אינו חייב למסור עצמו להציל את חבירו... אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא יסתכן ולא הציל עבר על לא תעמוד על דם רעך.

הרדב"ז אומר שחייבים להציל, ושמי שלא מציל עובר בלא תעמוד על דם רעך! ואם כן, נראה שחובה לתרום כליה. ספק הסכנה הוא קטן מאוד, ובסוף ניצלים בכך חיים של אדם אחר. מצד שני, השתלת כליה עדיפה בהרבה מדיאליזה ונותנת לאדם אופציות רבות בחיים (אדם בדיאליזה צריך להגיע כל מספר ימים לבית חולים להליך שגורם סבל רב. הדבר מגביל אותו מבחינת תנועה והוא צריך להישאר כל חייו קרוב לבית החולים, בעוד אדם אשר הושתלה בגופו כליה, אינו מוגבל בשום פעילות), אבל עדיין ניתן לחיות עם דיאליזה. זו לא אותה סיטואציה דחופה וקריטית כמו שלסטים באים עליו.

אז אומנם אין הדבר קריטי לעצם חיותו של האדם, אבל זה קריטי לאיכות חייו. אם כן נראה שאדם אינו חייו להכניס עצמו לסכנה בשביל איכות חייו של אדם אחר. אולי אפילו אסור לו להכניס עצמו לסכנה בשביל זה.

אך עם זאת, אם אדם בדיאליזה מפספס אפילו טיפול אחד, הוא עלול למות, ולכן הפסוק "לא תעמוד על דם רעך" אכן רלוונטי פה! אבל מצד שני הגעה לטיפולי הדיאליזה היא הדבר התלוי באדם. אם זה היה דבר אשר אנשים נוטים לפספס, אכן הייתה חובה לתרום, אבל טיפול כל כך קריטי שתלוי באדם עצמו, נראה שאינו חובה כי המשך חייו של האדם תלוי בו עצמו.

לסיכום נראה, שאדם אינו חייב לתרום כליה (מכיוון שאדם יכול לשרוד עם דיאליזה), אך מידת חסידות היא לתרום ולשפר משמעותית את איכות חייו של האדם הזקוק לכליה, ואולי אף להציל את חייו.

האם לאדם שמסית לרצח יש דין רודף?

סיני אברמוביץ'

במסכת סנהדרין נאמר שאדם שרודף אחרי אדם אחר להורגו, מותר להרוג אותו כדי להציל את הנרדף. על כך נשאלת השאלה: האם אותו הדין נכון גם לגבי אדם שמסית לרצח?

מצד אחד, הרמב"ם בהלכות רוצח (ב,ב) כותב:

"השובר הורג להרג את חבירו או ששלח עבדיו והרגוהו... ואין בהן מיתת בית דין".

מצד שני, דין רודף חל גם במקרה שלא יהרגו עליו בבית דין, והרמב"ם בעצמו כותב באותו המקום (ב): "כל אחד מאלה שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים", וכן: (בהלכות ד–ה) "אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו וכן אם ראו בית דין להרגם בהוראת שעה... הרי בית דין חייבין מכל מקום להכותם מכה רבה הקרובה למיתה".

בשולחן ערוך בהלכות הצלת הנפש (חו"מ, תכ"ו) נכתב:

"או ששמע עכו"ם או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנים לו פח ולא גילה אוזן חבירו והודיעו... עובר על לא תעמוד על דם רעך".

מכך אפשר ללמוד שאם אתה שומע אדם מסית לרצח, אתה צריך לפעול בעניין.

הרמ"א (חו"מ תכ"ה,א) כותב: "מי שמסכן רבים כגון שעוסק בזיופים במקום שהמלכיות מקפידות, דינו כרודף ומותר למסרו למלכות".

על פי זה אפשר לומר שכמו שהאדם שעוסק בזיופים מסכן את כולם ולכן נחשב שיש לו דין רודף, כך גם אדם שמסית, שגם הוא גורם למוות, גם לו יהיה דין רודף.

לדעתי למסית לרצח יש דין רודף כיוון שגם אם בבית דין לא יהרגו אותו, יש לו חיוב מיתה, והוא מתכוון להרוג נפש מישראל. לכן אם אדם רואה מישהו מסית לרצח (כמו אימאם מסוים מהעיר לוד) עליו לבאורה לעצור אותו באחד מאיבריו, ואם אין ברירה גם להרוג אותו.

פגם סובייקטיבי או אובייקטיבי

הלל נטע קליימן

"ואלו הן שמצילין אותן בנפשן: הרודף אחר חברו להורגו ואחר הזכר ואחר הנערה המאורסה, אבל הרודף אחר בהמה והמחלל את השבת והעובד עבודה זרה, אין מצילין אותן".

המשנה במסכת סנהדרין מדברת על 'דין רודף' ועל מתי מצילין ומתי אין מצילין. רש"י מפרש את המשנה: "אבל הרודף אחר בהמה – לרבעה. והרוצה לעבוד עבודת כוכבים ולחלל שבת וכל שכן שאר כריתות ומיתות ב"ד שאינן עריות, דלא ניתן להצילו בנפשו, אלא מדבר שהוא ערווה ויש בה קלון ופגם לנרדף כגון זכר ונערה המאורסה..." כלומר, רש"י אומר שמקיימים את דין רודף רק כאשר יש ערווה שיש בה קלון ופגם. אבל מהו 'פגם'?

"נערה המאורסה שלא בא אלא לפוגמה" (בבלי סנהדרין, עג ע"א). מובא בגמרא שבנערה המאורסה יש פגם, ורש"י מפרש: "לפגמה – לביישה ולזלזלה. " כלומר, רש"י אומר שפגם הוא בושת וזלזול.

עוד אומרת הגמרא בסנהדרין: "נערה משום דקא פגים לה". פה רש"י מפרש את הפגם שונה: "בבתולין, ומגנה על בעלה". כלומר, שבעלה יאהב אותה פחות והיא תהיה מגונה בעינו משום שאנסו אותה. רש"י מרחיב על זה בעמוד הבא: "ולא נפיש פגמייהו – כארוסה שחביבה ויעלת חן על הארוס ועכשיו מתגנה עליו".

האם פגם הוא דבר סובייקטיבי (כלומר, משתנה מאדם לאדם) או אובייקטיבי (קבוע)?

זו השאלה שננסה לברר במאמר זה.

לפי ההיגיון הפשוט, פגם הוא סובייקטיבי. לדוגמה, יכול להיות מקרה שאדם רודף אחר נערה המאורסה, ואותה נערה היא פרוצה, ועל כך הדבר לא יהיה עבורה פגם גדול, ואילו כאשר אדם רודף אחר נערה המאורסה והיא יראת שמיים וצנועה, עבורה זהו יהיה פגם גדול מאוד מאוד, אפילו אם הרודף עושה בדיוק את אותו מעשה. הפגם תלוי בנרדף, ולפיכך הפגם משתנה מנרדף לנרדף.

אבל דבר זה הוא תמוה מאוד מרש"י, שהרי רש"י אמר שמקיימים דין רודף כאשר יש ערווה שיש בה קלון ופגם כמו שכבר אמרנו, והרי לכאורה הפגם לא תלוי ברודף, ואיך ייתכן שיהרגו אדם על מעשה שעל פניו נראה "פיגמא זוטא" (נפרש בהמשך), ורק משום שעבור הנערה זה פגם מאוד גדול יהרגו אותו?! הרי אם עבור הנערה זה היה פגם קטן, לא היו הורגים אותו!

ונראה שיש לומר שאכן הפגם תלוי בנרדף, אבל נראה שבכל זאת המעשה הוא בעיקרו פגם גדול, ועל כן יש להרוג את הרודף משום שזהו עיקרו של הדין, וכאשר יש נערה שעבורה זה פגם קטן, זה מקרה יוצא דופן. ועוד יש לומר שזהו מקרה שלא אמור לקרות (שלנערה לא אכפת), אך בכל זאת לא נהרוג את הרודף כאשר הנערה אומרת שלא נהרוג אותו, כמו שהגמרא אומרת: "רבי יהודה אומר, אף האומרת הניחו לו שלא יהרגנה", משום שבאמת אין כאן פגם, ונהרוג אותם בבית דין ולא בדין רודף. כלומר מעיקרו של דין אמור להיות פגם גדול, ולכן יהיה נכון להרוג את הרודף, אבל כאשר הנערה אומרת שלא נהרוג, מתבטל הפגם ובאמת כבר אי אפשר לבצע במקרה כזה את דין רודף.

עוד דבר שיש לומר הוא שכאשר אדם רואה מישהו רודף אחר נערה זה עניין של שניות לחשוב אם להרוג או לא, ונראה שאדם לא יעלה בדעתו שאותה נערה היא פרוצה ועבורה יהיה הפגם קטן, לכן הוא יהרוג, ככל הנראה, בלי להתחשב בעובדה הזאת, ורק אם הנערה תצהיר במפורש לא להרוג את הרודף, רק אז הוא לא יהרוג אותו. לכן שוב נראה שכמעט תמיד הנערה אינה רוצה את האונס, אלא אם כן היא מצהירה שהיא רוצה.

אך נראה שיש לומר שבפגם יש גם צד אובייקטיבי משום שכאשר אונסים נערה, הערך של הכתובה שלה יורד מ-200 זוז ל-100 זוז, וזהו פגם אובייקטיבי שלא משתנה מאישה לאישה גם כאשר היא אישה יראת שמיים וכו'. אבל אי אפשר ללמוד כן משום שזהו כבר לא בדיוק פגם, אין בזה בושת או זלזול, אלא ירידה בשווי האישה ללא שום קשר לבושת. חלק מזה שייך לנזק ולא לבושת. בנוסף לכך, במקרה זה הנערה היא בתולה, ובמשנה ובגמרא מדובר בנערה המאורסה.

בדף עג ע"ב הגמרא מציינת שני מושגים: 'פגמא רבה' ו'פגמא זוטא'. פגמא זוטא הוא מקרה שיש בו לאו, אך אין כריתות או מיתת בית דין (כגון אלמנה לכהן גדול), ואילו פגמא רבה זה כריתות או מיתת בית דין, שבמקרה כזה הבן נעשה ממזר והאישה הופכת לזונה. כאן הפגם נראה כדבר אובייקטיבי שלא משתנה מאישה לאישה, והשאלה לכאורה היא רק האם זהו מקרה של לאו או כריתות ומיתת בין דין.

אבל בעצם יש גם הבדל נפשי בין שני המושגים משום שבפגמא זוטא הוולד יהיה איש רגיל שיכול לבוא בקהל והאישה לא תהיה זונה, ולכן יש פה עבור האישה בושה קטנה יותר מאשר פגמא רבה ששם התינוק יהיה ממזר והאישה נהיית זונה, ופה יש בשביל האישה בושת גדולה מאוד.
רש"י כאמור מפרש את 'פגם' בעיקר כבושת.

במסכת בבא קמא בפרק שמיני דנים בין השאר בדיני בושת, ושם כתוב שבושת זהו דבר סובייקטיבי. לדוגמה: כאשר אדם יורק בפניו של רב, הוא יצטרך לשלם יותר על הבושת מאשר אם הוא ירק בפניו

של קבצן. "התוקע לחברו, נותן לו סלע, רבי יהודה אומר משום ר' יוסי הגלילי, מנה. סטרו, נותן לו מאתים זוז. לאחר ידו, נותן לו ארבע מאות זוז. צרם באזנו, תלש בשערו, רקק והגיע בו רוקו, העביר טליתו ממנו, פרע ראש האישה בשוק, נותן לו ארבע מאות זוז. זה הכלל: הכל לפי כבודו" (בבלי בבא קמא, צ ע"א). מפה אנחנו לומדים שבושת הוא דבר סובייקטיבי, כמו שאומרת המשנה. אך רבי עקיבא חולק על תנא קמא: "ר' עקיבא אומר: אפילו עניים שבישראל רואין אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם, שהם בני אברהם יצחק ויעקב." אך זהו פירוש יותר 'חסידי' ופחות ריאלי, ובנוסף לכך, רבי עקיבא הוא בדעת יחיד כאן, והלכה לא כמותו.

לפיכך נראה שיש לומר שהפגם הוא סובייקטיבי ומשתנה מנרדף לנרדף.

האם יחיד רשאי לסכן עצמו כדי להציל את הציבור?

ישי ציונוב ושלום יוסלסון

בסוגיית 'ואלו הן שמצילין אותן בנפשן' מובא בתחילת הגמרא לימוד מפסוק שעל פיו צריך להציל אדם מסכנת חיים: "מניין לרואה את חברו שטובע בנהר או חיה גוררתו או ליסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר: לא תעמוד על דם רעך". כלומר, אם יהודי רואה את חברו נכנס לסכנה, הוא חייב להצילו. בהמשך מובא לימוד נוסף:

> מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר: לא תעמוד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא: אבידת גופו מניין? תלמוד לומר: והשבותו לו. אי מהתם הוא אמינא היני מילי בנפשי, אבל מטרח ומיגר אגורי אימא, לא קמשמע לן.

כלומר, לא רק חייב להצילו במו ידיו, אלא גם צריך לשכור אנשים ואמצעים להצילו.

מובא בירושלמי: "רב אימי איתצד בסיפסיפה [נשבה בסיפסיפה]. אמר ר' יונתן: ייכרך המת בסדינו. אמר ר' שמעון בן לקיש: עד דאנה קטיל, אנא מתקטיל. אנא איזיל ומשזיב ליה בחיילא [או שאני אהרוג, או שאני איהרג. אני אלך ואציל אותו בכוח]. אזול ופייסון ויהבוניה ליה [הלך, פייס אותם והביא את רבי אימי]". נראה שלפי ירושלמי זה יש איסור להיכנס לסכנת נפשות בשביל להציל אחר, משום שכבר למדנו שאין דוחין נפש מפני נפש. בעניין זה כותב ה'כסף משנה': "וכתב הגהות מיימון עבר על לא תעמוד וכו' בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב". אבל בשו"ת הרדב"ז כתב:

> ומ"מ אם הספק נוטה אל הודאי אינו חייב למסור עצמו להציל את חבירו ואפילו בספק מוכרע אינו חייב למסור נפשו דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דידיה סומק טפי אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא יסתכן ולא הציל עבר על לא תעמוד על דם רעך.

כלומר, אם רוב הסיכויים שהוא יצליח להציל ולא ימות – חייב להצילו, ומי שלא מציל, עובר ב"לא תעמוד על דם רעך". אבל אם רוב הסיכויים שלא יצליח להציל ויסתכן, אינו חייב להצילו. אבל כמו שכותב ה'פתחי תשובה' בעניין הדקדוק בזה: "אולם צריך לשקול הענין היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר".

בעניין האם יכול אדם לסכן את עצמו בשביל הציבור, נראה שצריך קודם כול לברר מהי הסכנה של הציבור, ומה נחשב ציבור. האם הסכנה של הציבור היא מפני עבירה או שהסכנה היא שימותו רבים? מה נחשב ציבור? קהילה? עשרה אנשים? כל ישראל?

בדין מסירה לגויים, שייחדו להם ישראלי, ומעשה זה יציל אפילו **שניים** מישראל – מותר, אבל אומר שם ריש לקיש שזה דווקא מי שנתחייב מיתה כשבע בן בכרי, שמרד בדוד. אבל אומר רבי יוחנן שאפילו לא נתחייב מיתה, אם יש שם הצלה של שני ישראלים, מותר. כלומר, לשיטת רבי יוחנן אם ייחדו להם אדם, אז 'ציבור' הוא שני בני אדם. אבל אם לא ייחדו, אומרת המשנה שאפילו סיעה של בני אדם נהרגת, רק שלא ימסרו: "**סיעת בני אדם** מהלכין בדרך ופגעו בהם גוים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לאו הרי אנו הורגין את כלכם, יהרגו כלם ואל ימסרו נפש אחת מישראל". כלומר, אם לא ייחדו להם ישראלי, אלא איימו על כולם, – ציבור נחשב "סיעת בני אדם" (צריך עיון כמה זה בדיוק, לא מצאתי תשובה לכך.). אבל אפשר להגיד שלדעת רבי יוחנן, המינימום של סיעה הוא שניים, כמו שראינו לפני כן במפורש. אבל לדעת ריש לקיש אפשר להגיד שהמינימום הוא שלושה, כי הוא אמר 'שניים – לא', אבל שלושה, אפשר להגיד שכן.

בחזון איש (סנהדרין סימן כה) נראה שזה לא מספר מדויק, אלא כמות של אנשים.

ובעניין באיזו סכנה מדובר, נעיין בגמרא ונראה מפני מה בדיוק מצילים. אומרת הגמרא: "מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר: לא תעמוד על דם רעך".

נראה שהדברים שיש עליהם שאלה האם מותר לאדם להסתכן כדי להצילו הם: ודאי סכנת מוות, ומוות דווקא.

וצריך לחלק בין ודאי סכנה לספק סכנה, של המציל ושל הניצל. אם זה שנתון בסכנה הוא בסכנה ודאית, והמציל הוא בספק סכנה – חובה עליו להציל. אבל אם המציל ייכנס לסכנה ודאית, כותב בשו"ת הרדב"ז: "אם הספק נוטה אל הוודאי, אינו חייב למסור עצמו להציל". אבל האם מי שמוסר עצמו בשביל להציל את הציבור הוא שונה? האם הוא יכול להכניס עצמו לסכנה ודאית?

ואם נשים לב, נראה שמה שדיברנו עליו עד עכשיו (חוץ ממילתא דריש לקיש, ומה שהבאנו עכשיו מהגמרא), הוא האם אפשר למסור מישהו בשביל להציל את השאר, אבל השאלה ששאלנו בהתחלה היא: **האם יחיד יכול לסכן עצמו בשביל להציל את הציבור?**

נסכם בקצרה ונענה. אמרנו שציבור הוא מינמום שניים או שלושה, ושדעתו של ריש לקיש, שציבור הוא שניים היא דווקא כשהאחד התחייב מיטה כמו שבע בן בכרי, אבל מה שאמרנו פה זה דווקא

בשביל למסור מישהו, ולא דיברו פה על השאלה האם אחד יכול למסור עצמו. והסכנה שדיברנו עליה היא סכנת מוות, כמובא בגמרא. ולמציל מותר להציל בתנאי שהוא לא מכניס עצמו לוודאי סכנה, אבל זה דווקא ביחיד, אבל בציבור אולי יכול להכניס עצמו לוודאי סכנה?

ממילתא דריש לקיש אפשר ללמוד שני דברים: א) נראה שריש לקיש נהג בדרך חסידות, והלך להציל אף כל פי שהיה בוודאי סכנה. ב) אם ריש לקיש הלך להציל אחד, קל וחומר לציבור, שיהיה מותר להציל.

לסיכום: **האם יחיד יכול לסכן עצמו בשביל להציל את הציבור?**

מעיקר הדין נראה שיחיד אינו חייב להציל את הציבור אם הוא נכנס לסכנה ודאית, אבל אם רוצה ללכת להציל את הציבור אפילו אם הוא נכנס לסכנה ודאית, מותר.

קטן הרודף – התראה והצלה
נטע עסיס

אומרת הגמרא (סנהדרין ע"ב ע"ב) "אמר רב הונא: קטן הרודף – ניתן להצילו בנפשו, קסבר רודף אינו צריך התראה, לא שנא גדול ולא שנא קטן".

רב הונא מציג מקרה שבו קטן שלא הגיע עדיין לגיל מצוות רודף אחר אדם להורגו. רש"י מבהיר שמדובר במקרה של קטן שרודף אחרי קטן אחר להורגו, ולא אחר גדול. הגמרא מסבירה שרב הונא סובר שרודף אינו צריך התראה, בכל מקרה, וזה לא משנה אם הוא קטן או גדול. וקשה, שהרי אנו יודעים שקטן פטור ממצוות, ואיך ניתן יהיה לחייב אותו דין מוות?! אומר רש"י בד"ה 'ניתן להצילו בנפשו': "כדילפינן לקמן, רוצח ניתן להצילו בנפשו אע"ג דקטן הוא ולאו בר קבולי התראה, לגבי רדיפה דינו כגדול". אם כן, הבנו כיצד ניתן יהיה להרוג קטן, אך כעת עולה קושיא נוספת: הרי הגמרא אמרה שרב הונא סבר שרודף אינו צריך התראה, לא שנא גדול לא שנא קטן, ואילו כאן רש"י אומר, כשהוא מסביר איך יהיה ניתן להרוג קטן, שאף על פי שהוא קטן ו"לאו בר קבולי התראה", לגבי רדיפה דינו כגדול! ואם אכן רודף אינו צריך התראה, לא שנא גדול לא שנא קטן, לכאורה ישנה סתירה ברש"י!

וצריך להבין שגם בעמוד הבא, כאשר ידונו האם דין רודף הוא כדי להציל את האדם מהעבירה או שהוא כדי להציל את הנרדף, המקרה דלעיל יכול להיות קושיא גדולה למאן דאמר (למשל, רש"י) שהריגת הרודף היא כדי להציל את האדם מהעבירה! כי במקרה דנן – כיצד יכול להיות שהריגת הרודף היא כדי להציל את האדם מהעבירה? והלוא קטן הוא לא בר עונשין! לכן יש להבין את רש"י כך – שכאשר רש"י אומר שלעניין רודף דינו כגדול, כוונתו אף לעניין עונשין, שנהרג כגדול לעניין רדיפה.

וכי הדבר הזה מסתבר?! שקטן יהיה חייב כגדול?! אלא נראה שדינו כגדול לעניין זה שאין צריך התראה, אבל לעניין הריגה – הורגים אותו רק כדי להציל את הנרדף, שהרי קטן הוא לא בר עונשין.

ועוד יש להבין את עניין ההצלה ברודף, שהרי כאשר הורגים את הרודף, דוחים נפש מפני נפש! והתשובה לכך היא שאנו דוחים נפש מפני נפש כיוון שהוא רודף אחר חברו להורגו, ולכן רודף שונה ממקרה רגיל של דחיית נפש מפני נפש (שבאים לסטים ואומרים 'הביאו לנו אחד מכם או שנהרוג את כולכם'), שברודף, הרודף גורם להרג, וזוהי אשמה שלו, ולכן אנחנו מבינים למה בדין רודף אין עניין של 'אין דוחים נפש מפני נפש'.

אבל כאן, שהרודף הוא קטן, כיצד נוכל לדחות נפש מפני נפש? והרי הקטן לא בר עונשין והתירוץ שאמרנו מקודם, שזו אשמתו שהוא רודף, לא שייך כאן! שהוא קטן ולא בר עונשין!

וזה מלמד אותנו על חומרת שפיכות דמים, ששפיכות דמים חמורה כל כך, שהורגים אפילו קטן הרודף, אף על פי שהוא לא בר עונשין. בשל חומרת המצווה, ניתן להרוג אף קטן הרודף, אפילו שאין בו דעת, ושהוא לא בר עונשין.

ואת זה ניתן ללמוד דווקא מכך שהורגים קטן הרודף, משום שאם נלמד זאת מדין רודף (של גדול הרודף), ונגיד שכיוון שדוחים בדין רודף נפש מפני נפש, ניתן יהיה ללמוד מכך על חומרת שפיכות דמים – לא מסתברא, משום שהא שאמרנו שהורגים אותו, זה בגלל שהוא בר דעת ובר עונשין, והוא רודף אחר חברו להורגו ו"הקם להרגך השכם להורגו", אבל קטן הוא לא בר דעת ולא בר עונשין, ולכן לא שייך בדינו "הקם להורגך השכם להורגו" אף על פי שהוא רודף אחר חברו להורגו! מכיוון שהוא לא בר דעת ולא בר עונשין, ולכן ממנו ניתן יהיה ללמוד על חומרת שפיכות דמים.

וצריך להבין: כיצד ניתן לענוש מי שאינו בר דעת?! הרי הוא אינו אחראי למעשיו, כיצד נעניש אותו על מה שעשה? אלא יש להבין שהריגת הקטן היא בשביל הצלת הנרדף, ולא על מנת לענוש את הרודף.

ומצינו בדף עג ע"א שהמשנה אומרת: "ואלו הן שמצילין אותן בנפשן: הרודף אחר חבירו להרגו, ואחר הזכר, ואחר נערה המאורסה. אבל הרודף אחר הבהמה, והמחלל את השבת, ועובד עבודת כוכבים – אין מצילין אותן בנפשן", ורש"י בד"ה 'ואלו שמצילין אותן' אומר: "מן העבירה", ומה שאמרנו מקודם, שקטן נהרג בגלל הצלת הנרדף ולא בגלל ענישתו ('הצלתו מן העבירה') קשה על רש"י! שרש"י אומר שהריגת הנרדף היא בשביל להציל את האדם מן העבירה!

וכי תימא שרש"י סבר שקטן בר עונשין ושניתן להרוג קטן הרודף בשביל להציל את הקטן מן העבירה, קשה לומר כך, משום שרש"י כתב לעיל ש"אע"ג דקטן הוא ולאו בר קבולי התראה הוא, לגבי רדיפה דינו כגדול"! וכאשר רש"י אומר "לגבי רדיפה דינו כגדול", מכלל שבשאר דברים הוא אינו כגדול, ולא בר עונשין! ועל כן קיימת סתירה בדברי רש"י! כאן הוא אומר שלגבי רדיפה דינו כגדול, מכלל שרש"י סובר שבשאר דברים דינו אינו כגדול, ופה הוא אומר שהורגים רודף כדי להציל אדם מן העבירה, כגדול!

ויש לתרץ, שרש"י אמר שלגבי רדיפה דינו כגדול, והכא, כשהוא אומר שמצילין מן העבירה, זה לגבי רודף אחר חברו להורגו, שזה בדיוק מה שהוא אמר שבענייננו הוא כגדול ("לגבי רדיפה דינו כגדול").

ואיכא למיפרך, שכאשר רש"י אומר "מן העבירה", זה לגבי כל אלו ששנו במשנה שמצילין אותן בנפשן! גם זכור ונערה המאורסה! ולא רק רודף! דאי תימא שמדובר רק על רודף ולא על שאר המקרים שהמשנה מביאה ואומרת עליהם שמצילין אותן בנפשן, זה לא מסתדר עם לשון המשנה! שהרי משנה אמרה: "ואלו הן שמצילין אותן בנפשן הרודף אחר חבירו להרגו... ואחר הזכר, ואחר נערה המאורסה. אבל הרודף אחר הבהמה, והמחלל את השבת, ועובד עבודת כוכבים – אין מצילין אותן בנפשן", ומלשון המשנה ברור שה"ואלו הן שמצילין אותן בנפשן" מדבר על הרודף והזכר ונערה המאורסה, לעומת ה"אין מצילין אותן בנפשן" שברור שמדבר על הרודף אחר הבהמה והמחלל את השבת והעובד עבודת כוכבים, ומכאן ברור שהמילים "ואלו הן שמצילין אותן בנפשן" מדברות גם על מקרים שאינם רודף (זכר, ונערה המאורסה), ואם כן ברור שהמשנה מתכוונת לא רק לדין רודף באומרה 'ואלו הן שמצילין אותן בנפש', ואם רש"י היה רוצה להגיד "מן העבירה" רק על דין רודף, הוא היה אומר זאת על "הרודף אחר חבירו להורגו", ולכן עדיין קיימת הסתירה בדברי רש"י!

ויש ליישב כך: שאין זו קושיא משום שיש לפרש שכאשר רש"י אומר על המשנה שמצילין "מן העבירה" – זה לעניין הצלה של גדול, המשנה מדברת על גדול בלבד, ואילו קטן הרודף נהרג בשביל להציל את הנרדף, ולא כדי להציל את הקטן הרודף מהעבירה (שלא כמו בגדול שאמרנו במשנה ששם רש"י אומר על המשנה שמצילין אותו "מן העבירה").

ייהרג ואל יעבור – קידוש ה' ואהבת ה'

יאיר שיפריס

בגמרא כתוב (בבלי סנהדרין עד ע"א):

> כל עבירות שבתורה, אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג, יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. ועבודה זרה לא? והא תניא א"ר ישמעאל, מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודה זרה ואל תהרג מנין שיעבוד ואל יהרג? תלמוד לומר: וחי בהם – ולא שימות בהם. יכול אפילו בפרהסיא? תלמוד לומר: ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי. אינהו דאמור כר' אליעזר, דתניא: ר' אליעזר אומר, ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך. אם נאמר בכל נפשך, למה נאמר בכל מאדך, ואם נאמר בכל מאדך, למה נאמר בכל נפשך? אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו, לכך נאמר בכל נפשך. ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר בכל מאדך.

כלומר, אם אומרים לאדם לעבור עבירה או שייהרג – צריך לעבור ולא להיהרג, חוץ מבשלוש עבירות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. שואלת הגמרא: גם על עבודה זרה צריך להיהרג?! רבי ישמעאל אומר: נאמר על המצוות "וחי בהם" – ולא שימות בהם. האם גם בפרהסיא (ברבים, בציבור) מותר? "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי", כמו שאומר רבי אליעזר: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" – בשביל מי שחביב עליו יותר ממונו ומי שחביב עליו יותר גופו. רש"י אומר: "כלומר, תהא אהבתו חביבה לך יותר מכל החביב לך".

רש"י בד"ה 'ולא תחללו': "בפרהסיא איכא חלול השם וצריך לקדש את השם, וזהו ונקדשתי, שמוסר נפשו על אהבת יוצרו". כלומר, לפי רש"י, בפרהסיא יש חילול ה' ויש מצווה לקדש את ה', "ונקדשתי" – שמוסר את נפשו על אהבת יוצרו. בעצם, מהו קידוש ה' לפי רש"י? למסור את הנפש על אהבת הקב"ה.

אומרת הגמרא בהמשך:

> כי אתא רב דימי א"ר יוחנן, לא שנו אלא שלא בשעת השמד, אבל בשעת השמד אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור. כי אתא רבין א"ר יוחנן, אפילו שלא בשעת השמד לא אמרו אלא בצינעא, אבל בפרהסיא אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור. מאי מצוה קלה? אמר רבא בר רב יצחק אמר רב, אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא. וכמה פרהסיא? אמר ר' יעקב אמר רבי יוחנן, אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם. פשיטא ישראלים בעינן, דכתיב: ונקדשתי בתוך בני

ישראל. בעי רבי ירמיה, תשעה ישראל ונכרי אחד מהו? תא שמע: דתני רב ינאי אחוה דרבי חייא בר אבא, אתיא תוך תוך. כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת. מה להלן עשרה וכולהו ישראל, אף כאן עשרה וכולהו ישראל.

רב דימי ורבין מביאים את דברי רבי יוחנן, כל אחד בגרסה שונה. רב דימי אומר: כששנו שכל מצווה יעבור ואל ייהרג חוץ משלוש עבירות, התכוונו שלא בשעת השמד. אבל בשעת השמד, אפילו על מצווה קלה ייהרג. רבין אומר: כששנו שכל מצווה יעבור ואל ייהרג חוץ משלוש עבירות, התכוונו בצינעא (לבד, ביחיד, בצנעה), אבל בפרהסיא (בציבור, ברבים) – אפילו על מצווה קלה ייהרג.

מהי מצווה קלה? אפילו לשנות ערקתא דמסאנא. רש"י:

שרוך הנעל. שאם דרך העובדי כוכבים לקשור כך ודרך ישראל בענין אחר, כגון שיש צד יהדות בדבר, ודרך ישראל להיות צנועים, אפילו שנוי זה שאין כאן מצוה אלא מנהג בעלמא, יקדש את השם בפני חביריו ישראל, והאי פרהסיא מדבר בישראל.

כלומר, לפי רש"י, ערקתא דמסאנא פירושו שישראל קושרים את שרוך הנעל בצורה כזאת, והגויים בצורה כזאת, יהודי **יקדש את ה'** בפני חבריו ישראל. אפילו את סגנון קשירת שרוך הנעל (לפי רש"י) יהודי צריך לא לשנות, ולקדש את ה'.

הגמרא ממשיכה ואומרת כי פרהסיא משמעותו שיהיו במקום עשרה יהודים. גם לא תשעה יהודים וגוי אחד. "וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כב,לב) – עשרה יהודים. שכולם מעם ישראל. יהודי צריך לקדש את ה' כשיש עשרה יהודים.

על מצוות קידוש ה' אומר ספר החינוך:

שנצטוינו לקדש את השם. שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב,לב) כלומר שנמסר נפשנו למות על קיום מצות הדת. וכבר בארו זכרונם לברכה מפי הקבלה ומן הכתובים באי זה ענין ובאיזו מצוה נצטוינו בזה, ואף על פי שכתוב בתורה וחי בהם, דמשמע ולא שימות בהם כבר קבלו הם, שלא נאמר מקרא זה בכל ענין ובכל עברה. ומפי הקבלה אנו חיין בכל דברי התורה... ולשון ספרא (אמור ח,ו) על מנת כן הוצאתי אתכם מארץ מצרים, שתקדישו את שמי ברבים... שרש מצוה זו ידוע כי האדם לא נברא רק לעבד בוראו ומי שאינו מוסר גופו על עבדת אדוניו איננו עבד טוב, והרי בני אדם ימסרו נפשותם על אדוניהם, קל וחומר על מצות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. (מצווה רצו – מצווה לקדש את שם ה')

כלומר, לפי ספר החינוך, בשם הספרא, בשביל זה הקב"ה הוציא אותנו ממצרים – בשביל שנקדש שמו ברבים. הוא כותב כי שורש המצווה הוא, שכמו עבד, שאם אינו מוסר את גופו לעבוד את אדוניו, הוא לא עבד טוב, קל וחומר על מצוות מלך מלכי המלכים הקב"ה.

כעת נראה את פסיקת ההלכה של הרמב"ם על 'יהרג ואל יעבור':

כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה, שנאמר: ונקדשתי בתוך בני ישראל, ומוזהרין שלא לחללו, שנאמר: ולא תחללו את שם קדשי. כיצד? כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג, שנאמר במצות: אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם. ואם מת ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו.

במה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור. בד"א בזמן שהעובד כוכבים מתכוין להנאת עצמו, כגון שאנסו לבנות לו ביתו בשבת או לבשל לו תבשילו או אנס אשה לבועלה וכיוצא בזה, אבל אם נתכוין להעבירו על המצות בלבד, אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל, יעבור ואל יהרג. ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל, יהרג ואל יעבור, ואפילו לא נתכוין להעבירו אלא על מצוה משאר מצות בלבד.

וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה, אבל בשעת הגזרה, והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו, ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצות, יהרג ואל יעבור. אפילו על אחת משאר מצות בין נאנס בתוך עשרה בין נאנס בינו לבין עובדי כוכבים.

כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו. וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר, הרי זה קידש את השם. ואם היה בעשרה מישראל, הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו, ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן ועליהן נאמר 'כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה', ועליהם נאמר 'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח'. וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג, הרי זה מחלל את השם. ואם היה בעשרה מישראל, הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם. (משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פרק ה, הלכות א–ד)

הרמב"ם פוסק שבמצוות רגילות (הכל חוץ מג' עבירות) בצנעא – יעבור ואל ייהרג, וחי בהם, ואם נהרג ולא עבר – מתחייב בנפשו.

הוא פוסק שבשלוש עבירות החמורות, אם לגוי יש כוונה להעבירו על המצוות – ייהרג ואל יעבור. אם זה בפרהסיא, כשיש עשרה מישראל, **אפילו על כל המצוות** – ייהרג ואל יעבור. ובשעת השמד, אפילו בצנעא, **ואפילו על כל המצוות** – ייהרג ואל יעבור. כמובן, הסיבה למסור את הנפש היא מצוות עשה של קידוש ה', ומצוות לא תעשה של חילול ה'.

כלומר, לפי הרמב"ם:

בפרהסיא, בכל מצווה – ייהרג ואל יעבור. בשעת השמד, בין בצנעא, בין בפרהסיא, בכל מצווה – ייהרג ואל יעבור.

אם נהרג ולא עבר ב-יעבור ואל ייהרג – מתחייב בנפשו.

וכן אם עבר ולא נהרג ב-ייהרג ואל יעבור – מחלל את ה', ואם היו שם עשרה מישראל, מחלל את ה' ברבים – עובר על לאו של חילול ה', ומבטל מצוות עשה של קידוש ה'.

ואם נהרג ולא עבר ב-ייהרג ואל יעבור, קידש את ה', ואם היו עשרה מישראל – קידש את ה' ברבים – וזו המעלה הכי גדולה, כמו זו של דניאל, חנניה, מישאל ועזריה ועשרת הרוגי מלכות, שמסרו את נפשם על קידוש ה' ברבים.

אומר הרמב"ם בהמשך הפרק: "**וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד אלא מפני הבורא ברוך הוא כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו, הרי זה מקדש את השם**". (שם, הלכה י)

כלומר, לפי הרמב"ם, כל פעם שאדם מקיים מצווה או מתגבר על יצרו ולא עובר עבירה, הוא מקדש את ה'. בכל פעם שאדם עושה את רצון השי"ת ומקיים מצוותיו, הוא עושה קידוש ה'.

ממשיך הרמב"ם:

> ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות, דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם. ואף על פי שאינן עבירות, הרי זה חילל את השם. כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר, והוא שיש לו ונמצאו המוכרים תובעין והוא מקיפן. או שירבה בשחוק או באכילה ושתיה אצל עמי הארץ וביניהן או שדבורו עם הבריות אינו בנחת ואינו מקבלן בסבר פנים יפות אלא בעל קטטה וכעס וכיוצא בדברים האלו, הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין. וכן אם דקדק החכם על עצמו והיה דבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם ומקבלם בסבר פנים יפות ונעלב מהם ואינו עולבם מכבד להן ואפילו למקילין לו ונושא ונותן באמונה ולא ירבה

> באריחות עמי הארץ וישיבתן ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין ועושה בכל מעשיו לפנים משורת הדין. והוא שלא יתרחק הרבה ולא ישתומם עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאוים למעשיו, הרי זה קידש את ה', ועליו הכתוב אומר: 'ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר'. (שם, הלכה יא)

כלומר, אצל אדם חשוב וגדול בתורה, גם אם אינו עובר עבירות, אלא מתנהג עם הבריות שלא בסבר פנים יפות, ומרבה בשחוק ובאכילה ושתייה – גם אם לא עובר עבירות, הוא מחלל את ה' (שבן הוא אדם חשוב, ואנשים מסתכלים על מעשיו כדוגמה).

וכן ההפך: כאשר אדם חשוב וגדול בתורה עושה לפנים משורת הדין, מתנהג עם הבריות בסבר פנים יפות, נושא ונותן באמונה, הוא מקדש את ה', והקב"ה אומר עליו "יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּךָ אֶתְפָּאָר" (ישעיהו מט,ג).

צעטיל קטן לרבי אלימלך מליז'נסק זצוק"ל זי"ע:

> אלה הדברים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם: בכל עת ורגע שהוא פנוי מן התורה, ובפרט שהוא יושב בטל לבדו בחדר, או שוכב על מטתו ואינו יכול לישן, יהיה מהרהר במצות עשה זו של "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וידמה בנפשו ויצייר במחשבתו כאילו אש גדול ונורא בוער לפניו עד לב השמים, והוא בשביל קדושת השם יתברך שובר את טבעו ומפיל את עצמו להאש על קידוש השם יתברך, ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ונמצא שאינו שוכב ויושב בטל, רק מקיים מצות עשה דאורייתא. בפסוק ראשון של קריאת שמע וברכה ראשונה של שמונה עשרה יהרהר כנ"ל. ועוד יכוין אם יענו אותו כל אומות העולם בכל עינויים קשים, ויפשטו עורו מבשרו להכחיש ח"ו ביחודו, יסבול כל היסורים ולא יודה להם ח"ו. ויצייר בדעתו ומחשבתו כאילו עושין לו כנ"ל, ובזה יצא ידי חיוב קריאת שמע ותפילה כדין.

כלומר, גם אם אדם לא עושה דבר, ורק מהרהר על מצוות קידוש ה', ובמחשבתו מצייר לעצמו שהוא מוסר את נפשו ומוכן להפיל עצמו לאש בשביל השי"ת, יוצא שמקיים מצוות עשה דאורייתא. וכך גם יהרהר בפסוק ראשון של קריאת שמע ובברכה ראשונה של תפילת שמונה עשרה, ויכוון למסור את נפשו כאשר כל אומות העולם מענים אותו להעבירו על דתו, על ידי שמכוון על זה שימסור את נפשו בשביל קידוש ה', הוא יוצא ידי חובת קריאת שמע ותפילה כדין.

יהי רצון שנזכה לאהבת ה', ולקדש שם שמיים ברבים ובצנעא על ידי קיום המצוות, ונזכה ל"וחי בהם". שנזכה שהקב"ה יגיד עלינו "ישראל אשר בך אתפאר", ושנזכה לבניין בית המקדש במהרה בימינו אמן.

שער רביעי
מאמרים וחידושים בענייני גאולה וחבלי משיח

מי יבנה את בית המקדש?
יאיר הילו ויאיר מולר

מי יבנה את בית המקדש?

אחת השאלות הכי חשובות ביהדות מאז חורבן המקדש השני היא: מי צריך לבנות את בית המקדש? האם צריכים לבנותו בפועל או לחכות לה' שיוריד את המקדש מהשמיים?

השאלה הזו מתפרשׂת על פני כל היהדות – מהתנאים שכתבו את המדרשים, דרך הראשונים והאחרונים, עד שנהייתה רלוונטית במיוחד בימינו, בדברי אחרוני האחרונים.

מדרשים: **מדרש תנחומא – במדבר רבה**

מדרש תנחומא אומר על סמך פסוק בזכריה:

> אמר הקדוש ברוך הוא: בעולם הזה עשיתם משכן ומקדש שהיו כחומה, ולעתיד אני אבנה את בית המקדש ותהיה מקפת בחומת אש, שנאמר: "וַאֲנִי אֶהְיֶה לָהּ נְאֻם ה' חוֹמַת אֵשׁ". (זכריה ב,ט)

אתם בניתם משכן ומקדש, ובעתיד אני אבנה מקדש ולו חומת אש מסביב.

המדרש בבמדבר רבה סותר את הדברים הללו לגמרי, על סמך פסוק ביחזקאל:

> "וְשֹׁבַבְתִּיךְ וְשִׁשֵּׁאתִיךְ וְהַעֲלִיתִיךְ מִיַּרְכְּתֵי צָפוֹן", לכשיתעורר מלך המשיח שהוא נתון בצפון, יבוא ויבנה את בית המקדש שהוא נתון בדרום, כמא דאת אמר (ישעיה מא,כה): "הַעִירוֹתִי מִצָּפוֹן וַיֵּאת וגו'".

לפי המדרש הזה, המשיח יבוא מהצפון ויבנה את בית המקדש שנמצא בדרום.

ראשונים: **רש"י ותוספות – רמב"ם וסמ"ג**

בגמרא בסוכה דנים על איסור אכילת חדש ביום תנופת העומר. האיסור נובע מהסיכוי שייבנה המקדש בשנה הבאה, ואז יאכלו ביום ההנף – לפני ההנפה, ואז יעברו על איסור תורה.

שואלת הגמרא, מתי ייבנה המקדש במהלך חודש ניסן כדי שיהיה ספק כזה? מציעה הגמרא כמה הצעות: בט"ו, בט"ז, בלילה שביניהם, ובט"ו סמוך לשקיעה. על זה כותב רש"י:

> דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה, והיא היא, ואי קשיא דבלילה אינו נבנה דקימא לן בשבועות דאין בנין בית המקדש בלילה דכתיב וביום הקים ולא בחמיסר שהוא יום טוב דקימא לן בשבועות דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב, ה"מ בנין הבנוי בידי אדם אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך.

(=שנבנה בחמישה עשר (יום טוב ראשון של פסח) סמוך לשקיעת החמה. ולכאורה בלילה הדבר בלתי אפשרי, בגלל מה שכתוב במסכת שבועות, שאסור לבנות בלילה, וגם ביום אסור, כי כתוב שם שבניין בית המקדש אינו דוחה יום טוב. רש"י עונה שהדברים נאמרו רק על בניין שנבנה בידי אדם, אבל בית המקדש השלישי בנוי ומשוכלל יבוא מהשמיים, כמו שנאמר "מִקְדָּשׁ ה' כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ" (שמות טו,יז).)

התוספות על מסכת שבועות אומרים שכתוב שאין בניין בית המקדש בלילה, אף על פי שכתוב במסכת סוכה (ראה לעיל) ובמסכת ראש השנה (בסוגיא מקבילה) מפני ששם מדובר על בניין שיֵרד ע"י ה' מהשמיים. (התירוץ של רש"י ושל תוספות הוא אותו תירוץ, אך בא משני הצדדים השונים).

רש"י בפירושו על ספר ירמיהו (לא,ג) אומר ככה: "'עוד אבנך ונבנית' – בניינים שנים היו לך על ידי אדם לכך חרבו. עוד אבנך, אני בעצמי בנין שלישי ונבנית לעולם". מדבריו משמע שבית המקדש ייבנה בידי ה'.

הרמב"ם, בניגוד לרש"י, בהלכות מלכים ומלחמות, פוסק בהלכה הראשונה כמו המדרש בבמדבר רבה וכמו הברייתא בבבלי סנהדרין דף כ ע"ב: "שלוש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, להעמיד להם מלך...להכרית זרעו של עמלק...ולבנות בית הבחירה". הרמב"ם פוסק בפירוש שצריך לבנות את בית המקדש בידיים, וכן בסוף הלכות מלכים ומלחמות:

> ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף בה כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה' – הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח, ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל – הרי זה משיח בוודאי.

ואם לא הצליח עד כה, או נהרג – בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו. ולא העמידו הקדוש ברוך הוא אלא לנסות בו רבים, שנאמר: "ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהם, ולברר וללבן עד עת קץ, כי עוד למועד.

כלומר, אם ימלוך מלך מבית דוד שיילחם מלחמות ה', ילמד תורה ויכוף את כל ישראל ללמוד תורה, הרי זה בחזקת משיח. ואם הוא הצליח להילחם ולנצח את כל אויביו, בנה את בית המקדש וקיבץ את גלויות ישראל – זהו המשיח בוודאי, ובאשר ימות, יחליפו אותו בניו לנצח. אבל אם הוא לאניצח בכל המלחמות, או נהרג, הרי זה מלך כמו כל מלך מבית דוד, אבל הוא איננו המשיח, והקב"ה רק ניסה בעזרתו את העם.

הרב משה מקוצי, כותב בספרו "ספר מצוות גדול":

בפרק כהן גדול תניא, ג׳ מצות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק אחר שיניח להם המקום מכל אויביהם מסביב לבנות בית הבחירה, שנאמר: ועברתם את הירדן וישבתם בארץ, ואחר כך, והיה המקום אשר יבחר ה׳ אלהיכם לשכן שמו שם, שמה תביאו את כל אשר אני מצוה אתכם עולותיכם וזבחיכם.

הרב משה מקוצי כותב דברים דומים לרמב"ם, ומחשיב את בניית המקדש כמצוות עשה המוטלת על עם ישראל.

אחרונים:

הרב שלום דובער מליובאוויטש – הרב צבי הירש קאלישר

האדמו"ר ר' שלום דובער מליובאוויטש לוקח את הצד של רש"י, וב"קונטרס ומעין בית ה'" הוא כותב:

אחינו החרדים יודעים אשר המה תחת עול הגלות וצריכים להיות מוכנעים גם בכל מעמד ומצב שהוא, כי גם בעת שהיו אצלנו כאלה שהיה להם מהלכים בין גדולי העמים ולפני מלכים התייצבו היתה בהם ההכנעה ביד עם שהמה בגלות תחת עם אחר ועליהם לנשא את עול הגלות אחרי שזהו רצון ה' בכדי לכפר על עוונותינו, עד אשר ירחם ה' יתברך ויגאלנו במהרה בימינו...

לקבל צורה כזו לצאת מן הגלות בחוזקה ולגאול את עצמם בכוח עצמם, זאת לא יוכל המחזיק בתורה ומצוות לפעול בעצמו בשום אופן, כי זה נגד תוקף אמונתם ותקוותם של ישראל אשר המה מקווים ומצפים לישועה בביאת משיח צדקנו וייגאלו גאולת הגוף וגאולת הנפש... ובזה דוקא המה חיים בחיי הגלות המרה ומתחזקים בקיום תורה ומצוות, ולא כהבטחת הרצל

שיבטיחום להיות ממשלה בפני עצמם ולחיות חיים גשמיים... והכל הולך לכונה אחת להסיר לב העם מהאמונות הקדושות ומדרך התורה והמצוות.

הרש"ב סובר שמטרת הגלות היא לכפר על חטאינו. אם ה' לא יחליט לגאול אותנו, אסור לנו לגאול את עצמנו. הוא מסביר שלאדם אסור לפעול בעצמו ולנסות לגאול את עצמו בכוח, אלא אנחנו צריכים לחכות שה' יגאל אותנו. מטרתנו בגלות היא להתחזק בתורה ולחזק את הנפש, לא את הגוף. הבטחת הרצל לממשלה יהודית ולמדינה עצמאית היא ניסיון לחילון העם, "להסיר לב העם מהאמונות הקדושות ומדרך תורה ומצוות", כלשונו.

לעומת הרש"ב, הרב צבי הירש קלישר מצדד בשיטת הרמב"ם, ואומר כך:

גאולת ישראל אשר אנו זוכים לה, אל יחשב כי פתאום ירד השם יתברך משמים ארץ, לאמור לעמו צאו, או ישלח משיחו כרגע מן שמים לתקוע בשופר גדול על נדחי ישראל ויקבצם ירושלימה ויעשה לה חומת אש ומקדש אל ממרומים תרד, כאשר הבטיח על ידי עבדיו הנביאים; לא כן קורא המשכיל, ודאי כל יעודי הנביאים יתקימו באחרית הימים, ולא במנוסה נלך ולא בחיפזון יום אם כי אם מעט מעט תבוא גאולת ישראל, לאט לאט תצמיח קרן ישועה. ידידי הקורא, הסר מעטה ההרגל מעליך, אשר המון עם יחשבון, כי כרגע יריע אף יצריח משיח צדקנו ויתקע בשופר גדול להרעיש כל יושבי תבל, לא כן, כי ראשית הגאלה על ידי התעוררות רוח נדיבים וע"י רצון המלכיות לקבץ מעט מעט מני פזורי ישראל לא דמתקדש.

הרב צבי הירש קלישר לא מסכים עם הדעה שבן-רגע המקדש ייפול מהשמיים וניגאל. לפי דעתו הגאולה היא תהליך ארוך שתלוי בבני האדם. צריך להתנתק מההרגל שנמשך דורות רבים ולהבין שהגאולה תקרה על ידינו בעזרת ה' יתברך, ונצטרך 'אישור' של אומות העולם. אם יאשרו – אין בעיה.

תירוצים

לענ"ד דבר יפה ביותר ביהדות הוא שכאשר יש סתירה, לא משאירים אותה כפי שהיא ואומרים 'כל אחד חושב אחרת' ו'אז בסדר, הם חולקים, מה קרה?' אלא מנסים ליישב אותה. רואים את זה בגמרא, בהלכה ובדומה.

אפילו בנושא כמו שלנו, שנראה שיש בו דעות סותרות לחלוטין זו את זו, מנסים ליישב, ומצליחים. ה'ערוך לנר' קורא את דברי רש"י על מסכת סוכה שהזכרנו לעיל, ולא מבין את דבריו. הרי אנחנו מתפללים שייבנה בית המקדש, ולפי רש"י זה לכאורה תפילת שווא, כי הוא כבר בנוי, היינו צריכים לומר "שיתגלה בית המקדש"!

ולכן היה נראה לעניות דעתי דודאי בית המקדש לעתיד לבוא יבנה בנין ממש בידי אדם ומה שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך שנדרש בתנחומא שירד למטה הוא בית המקדש רוחני שיבא לתוך ביהמ"ק הנבנה גשמי כנשמה בתוך הגוף, וכמו שירד במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים. וכן נראה במכילתא דדרש מפסוק מכון לשבתך פעלת ה' שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה ועל זה קאמר מקדש ד' כוננו ידיך שלעתיד לבא כשימלוך ד' לעולם ועד לעיני כל באי עולם ישכון למטה בתוך מקדש שכבר בנוי הוא ומכוון כנגד ביהמ"ק של מטה, והיינו שירד למטה תוך המקדש שיבנה. ועיין בזוהר פרשת וישב שמשמע שם כן אמנם כמו שלמטה בארץ אין נשמה בלא גוף כמו כן המקדש רוחני לא יקום בלא מקדש גשמי, ולכן א"ש הלשון בנין בביהמ"ק שלעתיד גם כן.

הערוך לנר אומר שבית המקדש הממשי ייבנה בידי אדם, אבל ככה הוא יהיה בניין סתמי, כמו בית המקדש שהיה בסוף בית ראשון ובסוף בית שני, שהיו בניינים בלי נשמה, כמו שאומר המדרש באיכה רבה:

באותה שעה קפצה קטיגוריא לפני כסא הכבוד. אמרה לפניו: רבונו של עולם, כך יהא רשע זה מתגאה ואומר אני חרבתי ביתו של אלקים ושרפתי מקדשו, אם כן הוא תרד אש מלמעלה ותשרף, מיד, מה כתיב: ממרום שלח אש בעצמתי. אמר רבי יהושע הוא שהנביא מקנתרה ואמר לה (ישעיה מז,ב): קחי רחים וטחני קמח, הא כל עמא טחנין חטין ואת אומר וטחני קמח, אלא אמרה ירושלים לבת בבל, אלו ממרום לא עשו בי מלחמה את היית יכולה להלחם בי, אלו ממרום לא שלחו בי אש את היית יכולה לי, אלא אריא קטילא קטלת, קמחא טחינא טחנת, קרתא יקידתא אוקידתא, לכך אמר: ממרום שלח אש בעצמתי וירדנה.

(תרגום: באותה שעה קפצה קטגוריה לפני כסא הכבוד. אמרה לפניו: ריבונו של עולם, כך יהיה רשע זה מתגאה ואומר: 'אני החרבתי ביתו של אלוקים ושרפתי מקדשו', אם כן הוא, תרד אש מלמעלה ותשרוף מיד. מה כתוב? 'ממרום שלח אש בעצמותי'. אמר רבי יהושע: הוא שהנביא (ישעיה) מקנטרה ואמר לה: 'קחי רחיים וטחני קמח'. הרי כל העולם טוחנים חיטים, ואתה אומר טחני קמח?! אלא אמרה ירושלים לבת בבל: 'אילו ממרום לא עשו בי מלחמה את היית יכולה לי? אלא אריה הרוג הרגת, קמח טחון טחנת, עיר שרופה שרפת'.)

המדרש באיכה רואה את הפסוק מישעיהו (מז,ב) "קְחִי רֵחַיִם וְטַחֲנִי קָמַח", ואומר שכל העולם טוחן חיטים ואנחנו נטחן קמח? אלא, היהדות, שרואה שכבר את בית המקדש חרב, כי אחרת לא היה

אפשר לגבור עלינו, אומרת: אריה הרוג הרגת. בית מקדש גשמי ללא בית מקדש רוחני שווה כמו אריה הרוג. "כִּי לְכֶלֶב חַי הוּא טוֹב מִן הָאַרְיֵה הַמֵּת" (קהלת ט,ד).

את בית המקדש הגשמי יש לנו מצווה לבנות, אבל אם נבנה אותו מוקדם מדי, כל מה שנעשה הוא יצירת 'גופה'. אם העם אינו מוכן, העולם אינו מוכן, האנושות איננה מוכנה, היסודות המתאימים אינם, וכל מה שנבנה יהיה מת, ללא משמעות.

אבל ברגע שנבנה את בית המקדש, כשיטת הרמב"ם – בידיים, ויהיה הזמן הנכון והמתאים לכך, בית מקדש של אש, בית המקדש הרוחני, ירד מהשמיים, כשיטת רש"י. וכך מיושבת המחלוקת.

גם הרב ישראל ליפשיץ מסביר את שיטת רש"י שלא כפשוטה. הוא כותב שמסכת מידות קיימת כדי שנדע איך לבנות את המקדש, ולכן אי אפשר להגיד שהמקדש ירד מהשמיים בלי שנצטרך לבנות אותו.

> ומה שנזכר כאן עניין השמירה בריש מסכת מדות שהיא רק ללמדינו תבנית כל חלקי הבית המקדש בבנייתנו, ומה שייך לזה עניין השמירה, שהוא כעין עבודה שם. נראה לי דמשום דכל עיקר לימוד מסכת זו, הוא שנשמור בלבינו תבנית ואופן בניינו, למען דעת באיזה אופן יבנה לעתיד. וכן כתב הרמב"ם בהקדמה למסכת זו. ויש ראיה לדבריו מהכתוב ביחזקאל דכתיב וישמרו את צורתו ואת כל חוקותיו ועשו אותו. ואף כל גב דבניין שלעתיד יבנה בידי שמים מאליו. עכ"פ לרמב"ם הנראה לעיל, שכתב שהלימוד ממסכת זו הוא למען ידעו איך יבנוה. על כורחך צריך לומר דהך דתנחומא שהביא תוספות דלעתיד יבנה המקדש בידי שמים, דברי אגדה היא ואין למדין ממנה אלא רצה לומר שהקב"ה יסייעם בדרך נס שיבנוהו.

הרב ישראל ליפשיץ מסביר שבית המקדש לא ירד מהשמיים, אלא הכוונה היא שה' יעזור לנו לבנות את המקדש בנס. זה שה' יבנה את בית המקדש אלה דברי אגדה, ואין לומדים הלכה מדברי אגדה.

לסיכום, חשוב מאוד לראות את התפתחות ההלכה בנושא זה. אנחנו רואים שהרבה מאוד פוסקים מסתכלים על בית המקדש שמבטא את השלמות היהודית. לתפיסתם ה' הוא שיבנה את בית המקדש מכיוון שאנו לא הצלחנו. ה' יוכל לבנות בית מקדש שיהיה שלם באמת. רש"י ותוספות רואים את בית המקדש בתפיסה שונה. הם מסתכלים ורואים שהעם אינו מוכן לזה עדיין. הם מסתכלים על נפשו של העם. הרמב"ם רואה את הפשט, ורואה שכתוב שצריך מקדש. אפילו שלא נמצאים בארץ, צריך מקדש. רש''י ותוספות רואים בעיקר את הנפש, לעומת הרמב"ם השכלי.

כמו שאמרנו מקודם, אפשר ליישב את הסתירה בכמה דרכים, אבל לדעתנו, הכול תלוי בנו בסופו של דבר, וכמו שאומר הקדוש ברוך הוא: "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". כמו שאומר הרמב"ם בעצמו, "לא נדע מה יהיה, עד שיהיה". כל אלו הן סברות, אבל אף אחד לא יודע מה יקרה באמת. אנחנו גורמים למזלנו. אנחנו יכולים לגרום לכל אחת מהסברות לקרות. יכול להיות שלא תהיה אף אחת מהסברות הללו, אלא אחת אחרת, אבל צריך לפחות לעשות את ההשתדלות שלנו.

יהי רצון שנזכה לראות את בית המקדש במהרה בימינו, לתחיית המתים ולביאת משיח צדקנו, אמן.

מצוות בטלות לעתיד לבוא – המצוות בימות המשיח נתאי ויזן

בין גדולי התורה והרוח בעם ישראל עלתה השאלה כיצד ייראו ימות המשיח. שלל תשובות ניתן למצוא בגמרא ובראשונים לשאלה הזו. מחלוקות ניטשו בין הגדולים כיצד בדיוק תתבצע הגאולה, מה יקדם למה ועוד. אולם כמו שאמר הרמב"ם: "כל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו".[72]

במאמר זה, העוסק בימות המשיח, בחרתי בנושא המצוות. כיצד ייראו המצוות בימות המשיח? האם הן ישתנו? האם יהיו מצוות בכלל? כאמור, לא ניתן לדעת בדיוק, אך ניתן להיאחז בדברי גדולי ישראל ולנסות להבין פחות או יותר מה עשוי להיות.

לכן השאלה המרכזית שתלווה אותנו לאורך המאמר היא: כיצד ייראו המצוות בימות המשיח, אם בכלל תהיינה מצוות.

במסכת נידה נאמר: "תנו רבנן, בגד שאבד בו כלאים, הרי זה לא ימכרנו לעובד כוכבים, ולא יעשנו מרדעת לחמור. אבל עושה ממנו תכריכין למת[73]. אמר רב יוסף: זאת אומרת, מצות בטלות לעתיד לבא.[74]

נאמר בברייתא שבגד שנהיה כלאיים בגלל צמר שאבד בבגד הפשתן, מותר לעשות ממנו תכריכים למת. רב יוסף מסיק מכך שהמצוות תתבטלנה לעתיד לבוא. איך בדיוק? מה הכוונה לעתיד לבוא? נראה את דעתו של הרשב"א בעניין:

> זאת אומרת מצות בטלות לעתיד לבוא: יש מפרשים משום דאמרינן בכתובות (קיא ע"ב): "מתים שעתיד הקב"ה להחיות, בלבושיהן הן עומדין". וקיימא לן דמתים שהחיה יחזקאל יוכיחו. דאמר בפרק חלק (צב ע"ב): "אבא מהם ואלו תפלין שהניח לי אבי אבא מהם היו". **ונ"ל לעתיד לבא משעת שמת קאמר**, ולומר שאין החי מצווה על המת כדרך שאמרו בקטנים, לא תאכלום, קרי ביה לא תאכילום, להזהיר גדולים על הקטנים. וטעמא משום דכתיב במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות **בשעת מיתתו**, ויש לעתיד לבא בזמננו ובזמן מועט, שלא תהא מכשילן לעתיד לבא. וביומא (עז ע"ב) דעובר עד צוארו במים להקביל פני רבו ובשבת בחוזרים עם כלי זיינן. והא דאקשינן: לא שאנו אלא לספדו אבל לקברו אסור

[72] רמב"ם הלכות מלכים ומלחמות יב, ב

[73] מעניין לראות שכאשר הגמרא עוסקת במצוות לעתיד לבוא היא דנה דווקא בכלאיים, שזאת המצווה היחידה שנאמר בה באופן ספציפי (ולא כבותרת) "את חקתי תשמורו" לפניה. הדבר מצריך עיון.

[74] בבלי נידה, סא ע"ב

משום דשעטנז לא אסרה תורה אלא לבישה והעלאה דומיא דלבישה, וסופדו לכבודו בלחוד הוא, והוי דומיא דמוכרי כסות שמוכרים כדרכן, אבל לקברו הוי דומיא דלבישה ולפיכך אסור למאן דאמר אינן בטלות.[75]

כלומר, הרשב"א מפרש שאמרת רב יוסף: "מצוות בטילות לעתיד לבוא", כוונתה לזמן המיתה. הווי אומר, משעה שמת אדם, אינו מחויב במצוות יותר. מה החידוש בכך? הרשב"א מסביר שעל החיים לא מוטלות מצוות של המת, כלומר הם אינם צריכים להלבישו בציצית, למנוע אותו משעטנז וכדומה. ניתן להסיק שלדעת הרשב"א, לעתיד לבוא – הווי אומר, בזמן המשיח – המצוות תמשכנה להתקיים.[76]

רמב"ן:

"ומל ה' אלהיך את לבבך" – זהו שאמרו (שבת קד ע"א): "הבא לטהר – מסייעין אותו". מבטיחך שתשוב אליו בכל לבבך, והוא יעזור אותך. ונראה מן הכתובים ענין זה שאומר: כי מזמן הבריאה הייתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו – צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע; **אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל**, והיא המילה הנזכרת כאן. כי החמדה והתאוה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה. וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות, ולא היה לו ברצונו דבר והפכו, כמו שפירשתי בסדר בראשית.

וזהו מה שאמר הכתוב בירמיה (ירמיהו לא,ל): "הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם וגו' כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה", **וזהו בטול יצר הרע ועשות הלב בטבעו מעשהו הראוי**. ולכך אמר עוד (שם) (ירמיהו לא,לב): "והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את

[75] חידושי הרשב"א, שם.

[76] ראוי לציין את דברי הרש"ש שם: "ביוון שמת אדם נעשה חופשי מן המצוות. קשה, דהא משמע דגם רבי ינאי לא אסר אלא משום שבשיעמוד בתחייה לא יהיה לבוש כלאיים, אבל בעודו מת אף הוא לא חייש מדהתיר לסופדו בהם. ואולי דלשון חופשי משמעו חופש עולם ואף לאחר התחייה". דהיינו, לא יכול להיות שהמחלוקת היא על זמן המיתה, שהרי גם רבי ינאי שחולק על אמרת רב יוסף, מתיר להספיד בבגדי שעטנז, לכן ודאי שכולם סוברים שמת פטור מן המצוות. אלא חולקים לאחר תחיית המתים, שאז עתיד המת לעמוד בלבושו, והשאלה הנשאלת היא: האם בימות המשיח נהיה חייבים במצוות? ועל קושיית הרש"ש על השיטה שאומרת שזה דווקא בזמן המיתה, עיין ברשב"א דלעיל לקראת סופו, שם הוא מסביר את ההבדל בין הספר למיתה.

ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם". ובידוע כי יצר לב האדם רע מנעוריו וצריכים ללמד אותם, אלא שיתבטל יצרם בזמן ההוא לגמרי.

וכן נאמר ביחזקאל (יחזקאל לו,כו): "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם וגו' ועשיתי את אשר בחקי תלכו". והלב החדש ירמוז לטבעו, והרוח לחפץ ולרצון.

וזהו שאמרו רבותינו (שבת קנא ע"א): "'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ' (קהלת יב,א) – אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה", כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ.[77]

כלומר, הרמב"ן סובר שבימות המשיח בני האדם יעשו את רצון ה' מטבעם כי יצר הרע עתיד להתבטל. נדייק: הרמב"ן לא אומר שהמצוות תתבטלנה לעתיד לבוא, אלא הוא אומר שלא יהיה בהן צורך, שהרי כל אדם ידע מטבעו מה רצון ה' ומה ראוי לעשות.

נביא דעה נוספת שעוסקת במצוות לעתיד לבוא.

הרב קוק:

ומה שאנבי אומר, שהידיעה העליונה הסוקרת כל המעשיים מראש ועד סוף, היא סובבת את כל התורה כולה, היא אמיתת קבלת עול מלכות שמים, שהוכנו מראש כל הסיבות שיסבבו ההבנות וההרגשות לבא לידי החלטות בכל דור ודור כראוי וכנכון. **על כן אי אפשר לאמתתה של תורה להתגלות כי אם בהיות עם ד' כולו בארצו, מבונה בכל תיקוניו הרוחניים והחומריים גם יחד שאר תשוב תורה שבעל פה לאיתנה.** לפי הכרת בית הדין הגדול היושב במקום אשר יבחר ד' על כל דבר אשר יפלא למשפט ואז אנו בטוחים שכל תולדה חדשה תהיה מוכתרת בכל עוז ובכל קודש, כי קודש ישראל לה. **ואם תפול שאלה על איזה משפט שבתורה, שלפי מושגי המוסר יהיה נראה שצריך להיות מובן באופן אחר, אז אם באמת על פי בית הדין הגדול יוחלט שזה המשפט לא נאסר כי אם באותם התנאים שכבר אינם, ודאי ימצא על זה מקור בתורה**, והסכמת המאורעות עם כח בית דין ודרישת המקרא יחד אינם דברים שמזדמנים במקרה, כי אם אותיות מחכימות מאורה של תורה ואמיתת תורה שבעל פה, שאנו חייבים לשמוע לשופט אשר יהיה בימים ההם, ואין כאן 'התפתחות' של גריעותא, אבל מי שבא לדון בזמן הזה, שאנחנו מדולדלים וחיינו הכלכליים אינם נערכים לשם חיים

[77] רמב"ן על דברים ל,ו

לגבי מצב האומה בצביונה הראוי על פי אותן הדרישות הרוממות, הוא נכון למועדי רגל, ורחמנא ליצלן מהאי דעתא.[78]

הרב קוק אומר משהו מרחיק לכת. לדבריו, אם לפי השתנות החיים וצורכיהם ודרכי המוסר צריך לשנות איזו מצווה, בית הדין הגדול היושב במקום אשר יבחר ה' יכול לשנות את המצווה בהתאם, על פי משהו שכתוב בתורה וניתן לדורשו.[79]

הרב קוק היה מודע לסכנה שבאמירת דברים מעין אלו, והדגיש שדברים אלו נכונים דווקא כשעם ישראל יושב בארצו, כוחו גדול, וכשיש סנהדרין אחת בעלת סמכות ריכוזית שהיא, ואך ורק היא, רשאית להכריז על שינויים במצוות שבסיסם בתורה שבכתב. בנוסף, הרב קוק יוצא נגד 'התפתחות' של גריעותא, כלומר, הרפורמים. באופן כללי נושא זה רחב עד מאוד ולא זה המקום לפתוח אותו.[80]

האם שלוש הדעות שהבאנו חלוקות זו על זו? לא בהכרח, ונראה אפילו שדווקא לא. הרשב"א אמר שהמצוות תמשכנה להתקיים אף בימות המשיח[81]. לכאורה הרמב"ן חולק עליו, אולם אם נדייק בדברי הרמב"ן, נראה שהרמב"ן אינו אומר שהמצוות יתבטלו, אלא היצר הרע, וכך האדם מטבעו יעשה את הטוב ואת רצון ה'. כדי לישב את דבריו עם דברי הגמרא ניתן להגיד ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא", כוונת המילה 'בטלות' היא 'לא חשובות', כלומר, לעומת ימות המשיח וביטול היצר הרע, למוות אין חשיבות, והן בטלות אל מול ימות המשיח וביטול היצר הרע. ומה לגבי הרב קוק? ראשית, יש לזכור שהרב קוק אומר שבית הדין יתלו את השינויים במצוות בתורה שבכתב. כלומר, גם לשינוי של המצוות יש חיבור לשורש, למה שקיבלנו בהר סיני. שנית, יש להבין שאדרבה, לא יהיה ביטול המצוות, אלא יחולו שינויים בהתאם לצורכי החיים. ואיך יפרש הרב קוק את "מצוות בטלות לעתיד לבוא"? ייתכן לומר בפשטות: המצוות הקיימות בזמנו של רב יוסף תיהיינה בטלות לעתיד לבוא.

סיכום: ראינו את אמרת רב יוסף בגמרא, "מצוות בטלות לעתיד לבוא". ישנה מחלוקת על הבנת המשפט. הרשב"א סובר ש'לעתיד לבוא' – הכוונה לזמן המיתה, כלומר המת פטור מן המצוות. הרמב"ן אומר שלעתיד לבוא היצר הרע יתבטל, ולפיכך הבנו שגם המצוות תתבטלנה. הרב קוק אמר שלעתיד לבוא יוכל בית הדין הגדול לשנות את המצוות בהתאם לאמות המידה החדשות של המוסר ולהשתנות החיים וצורכיהם. הסברנו אין הכרח לומר שהם חולקים. כולם סבורים שלעתיד לבוא

[78] אגרות הראי"ה א,צ עמוד קג

[79] בעיקרון זה השתמש הרב קוק גם בהקשרים אחרים, כמו בחזון הצמחונות. עם זאת, ישנם כמה מקומות שבהם הוא מסויג מההתפתחות המוסרית והתרבותית של העולם. עיין: ניצחוני בניי, א' בזק, עמוד 177, הערה 38.

[80] דבריו של הרב קוק מופיעים גם בכתביהם של הוגים בחסידות. בין היתר ר' צדוק מלובלין, וה'דגל מחנה אפרים'. עיין ניצחוני בניי, א' בזק.

[81] אומנם לא בפירוש, אך כך נשמע מדבריו.

המצוות תמשכנה להתקיים. הרמב"ן אמר שדווקא היצר יתבטל ולא המצוות, ואת הרב קוק ניתן להבין בכך שהמצוות עוד מחוברות לשורש, וחוץ מזה, מצוות בכלל, תמשכנה להתקיים.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן על ימות המשיח ומשמעותה

חניאל עטיה

במאמר זה אעסוק במחלוקת הרמב"ם הרמב"ן הידועה על טיבם ואופיים של ימות המשיח, ואדון בהיבטיה השונים. כפי שניכר מכתביהם שאנתח בהמשך, הרמב"ן משַווה לתקופת ימות המשיח אופי ניסי וייחודי ביחס לימינו. לדבריו, בימות המשיח האדם יעלה במעלותיו ויצר הרע יבוטל. הרמב"ם לעומתו נוקט גישה טבעית יותר שבה "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד", כלומר, תקופה שמאופיינת בעליונות מלכות ישראל ובביטול המלחמות. באופן מתומצת ביותר, ניתן להגיד שנקודת המחלוקת העיקרית היא בשאלה האם ימות המשיח יהיו ניסיים או טבעיים. כמו כן, ניתן להשוות את הדברים למחלוקות רמב"ם–רמב"ן נוספות כגון היחס לקורבנות, היחס לתפילה, ועוד, מחלוקות שבהן הרמב"ם נוקט את הגישה הרציונלית האופיינית לו, ואילו הרמב"ן נוקט גישה רוחנית יותר.

בחרתי לעסוק במחלוקת זו של שניים מגדולי ישראל, על אף היותי עפר לרגליהם, בשל העובדה הפשוטה כי שאלתם ועצם מחלוקתם העסיקה ואף מעסיקה אותי, שכן הנני מאמין כי הגאולה מידפקת על דלתנו, ומחשבות והרהורים בנוגע לשאלה איך ייראו ימים אלו, עולים בי ולא נותנים לי מנוחה.

מטרתי במאמר אינה להכריע כיצד אכן ייראו ימות המשיח, אלא להעמיק בשורש המחלוקת – מדוע הרמב"ם והרמב"ן מחזיקים בשיטות שונות.

הצגת המחלוקת

כעת אציג את גישות הרמב"ם והרמב"ן כפי שהן עולות מכתביהם השונים.

הרמב"ם בהקדמתו לפרק "חלק" במסכת סנהדרין רואה לנכון לעסוק ב"עיקרים רבים מן האמונות, גדולים ונכבדים עד מאוד". בחלק שבו הוא מדבר על הייעודים בתורה הוא גם מתאר את ימות המשיח, באופן הבא:

> ...אבל ימות המשיח הוא זמן שבו תחזור המלכות לישראל, ויחזרו לארץ ישראל, ויהיה אותו המלך העומד מקום מלכותו ציון, ויתגדל שמו ויגיע לקצוי תבל יותר וגדול על ממלכת שלמה, ויכרתו עמו העמים ברית שלום, ויעבדוהו כל הארצות לגודל צדקו, ונפלאות יתגלו על ידו, וכל מי שיעמוד עליו יכריתהו ה' וימסרהו בידו. וכל פסוקי המקרא מעידים על אשרו ואשרינו בו, **ולא ישתנה במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה, זולתי**

שתהא המלכות לישראל, וכך לשון חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. וישארו בימיו החזק והחלש ביחס לזולתו, אלא שבאותם הימים תוקל על בני אדם פרנסתם מאד, עד שכשיעבוד האדם איזה עבודה מועטת שתהיה ישיג תועלת גדולה וזהו ענין אמרם עתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות וכלי מילת...**והתועלת הגדולה באותו הזמן היא שננוח משעבוד מלכות הרשעה העוצרת בעדינו מלעשות הטוב, ותרבה הדעת כמו שאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'. ויפסקו הקרבות והמלחמות כמו שאמר ולא ישאו גוי אל גוי חרב, וישיג כל מי שיהיה באותן הימים שלמות גדולה יזכה בה לחיי העולם הבא.** והמשיח ימות וימלוך בנו ובן בנו וכבר ביאר ה' את מותו אמר לא יכהה ולא ירוץ עד ישים בארץ משפט וכו'. ותתמיד מלכותו זמן רב מאד, וגם יארכו חיי בני אדם, כי בהעדר הדאגות והצרות יארכו החיים. ואין זה מוזר שתתמיד מלכותו אלפי שנים, לפי שהחכמים כבר אמרו שהקבוץ הנכבד כאשר מתקבץ מעט הוא שיתפרד. ואין אנו מתאוים לימות המשיח לא כדי שירבו התבואות והנכסים, לא כדי שנרכב על סוסים ונשתה בכלי זמר כמו שחושבים מבולבלי הדעות, אלא נתאוו להם הנביאים ונשתוקקו להם החסידים בגלל מה שיהיה שם מקבוץ הצדיקים, וההתנהגות הטובה והחכמה, ויושר המלך וגודל חכמתו והתקרבותו לפני בוראו.

מפסקה זו עולה כי לדעת הרמב"ם, ימות המשיח יתאפיינו במלכות עוצמתית ומשגשגת של ישראל, שתהווה אור לגויים ותהיה ביחסי שלום עם העמים. הוא מדגיש שזהו השינוי המרכזי שיתחולל בימים אלו, ומביא את דברי שמואל בסנהדרין צט ע"ב: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד". בכלל זאת, ייפסקו הקרבות והמלחמות, ופרנסת האדם תוקל מאוד כך שהאדם יוכל להפנות את עיקר מעייניו לעשות הטוב. כלומר, הרמב"ם מתאר תקופה אידילית של שלום ושגשוג בעם, מרובה בהתעלות רוחנית, במעשים טובים וברווחה גשמית, אך ללא ניסים וחריגות מדרך הטבע. רווחת ישראל תגיע בעקבות השחרור משעבוד מלכות רשעה, שחרור שיאפשר לעשות הטוב ולהרבות הדעת, אך ללא שינוי מהותי בטבע האדם או במציאותו, כפי שכותב הרמב"ם "...וישארו בימיו החזק והחלש ביחס לזולתו".

לדברים אלו ניתן למצוא חיזוק בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים, פרק יב, שם הרמב"ם מתאר את ימות המשיח ואת אופי הנהגת המלך המשיח. בהלכה א עוסק הרמב"ם בשינויים בימות המשיח:

אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישעיה, וגר זאב עם כבש ונמר

> עם גדי ירבץ. משל וחידה ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר, שנאמר: זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם. ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר: ואריה כבקר יאכל תבן וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל ומה ענין רמזו בהן.

באמצעות דברי הנביא ישעיהו שבפשט היה ניתן להסיק שיתרחשו שינויים בטבע בעלי החיים, הרמב"ם מסביר שזהו משל לשלום שיהיה בין ישראל ואומות העולם, ולכך שלא יהיה חידוש או שינוי במעשה בראשית.

בהלכה ה החותמת את הפרק (ואת 'משנה תורה' כולו), מסכם הרמב"ם את דבריו לגבי ימות המשיח:

> ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד.

נעבור כעת להצגת גישת הרמב"ן בנוגע לאופי ימות המשיח, כפי שעולה ממספר מקורות.

הרמב"ן בפירושו על התורה בדברים ל,ו, מפרש את דברי הכתוב "וּמָל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ" בהקשר של טבע האדם בימות המשיח:

> ומל ה' אלהיך את לבבך. זהו שאמרו (בבלי שבת, קד ע"א), הבא לטהר מסייעין אותו. מבטיחך שתשוב אליו בכל לבבך והוא יעזור אותך. ונראה מן הכתובים ענין זה שאומר כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע, **אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל, והיא המילה הנזכרת כאן, כי החמדה והתאוה ערלה ללב ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה, וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות ולא היה לו ברצונו דבר והפכו, כמו שפירשתי בסדר בראשית**, וזהו מה שאמר הכתוב בירמיה: הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם וגו', כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם... נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה, **וזהו בטול יצר הרע ועשות הלב בטבעו מעשהו הראוי,** ולכך אמר עוד: והייתי להם

לאלהים והמה יהיו לי לעם ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, ובידוע כי יצר לב האדם רע מנעוריו וצריכים ללמד אותם אלא שיתבטל יצרם בזמן ההוא לגמרי, וכן נאמר ביחזקאל: ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם וגו' ועשיתי את אשר בחקי תלכו. והלב החדש ירמוז לטבעו, והרוח לחפץ ולרצון, וזהו שאמרו רבותינו (שם קנא ע"ב), והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ, אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. **כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ**.

הרמב"ן עוסק (בהקשר של הפסוק שעליו הפירוש) בשינויים שיתרחשו באדם בימות המשיח, ואומר כי בימות המשיח יצר הרע יתבטל, והבחירה בטוב תהיה בטבעו האמיתי של האדם. זאת בדומה לקודם חטאו של אדם הראשון, שמטבעו היה עושה את המעשה הראוי. ה' ימול את הלב מן החמדות והתאוות הפסולות והאדם יפסיק לחפוץ בהן, וכך הבחירה בטוב תהיה לו לטבע. כלומר, הרמב"ן מתאר שבימות המשיח יתרחש שינוי ניסי בטבע האדם, ובכך לדעתי תולה (לפחות בהיבט שבו אנו דנים) את אופי התקופה בהתערבות של הקב"ה – מעבר לביאת המשיח עצמה.

קיים אזכור נוסף של המצב שקדם לחטא האדם הראשון אצל הרמב"ן, בהקשר דומה. בספר ויקרא בפרק כו הכתוב מתאר את הטובה שתהיה לעם ישראל אם ישמרו את המצוות וילכו בדרך הישר. בפסוק ו מתוארת הרווחה שתהיה לעם מבחינה מדינית: "וְנָתַתִּי שָׁלוֹם בָּאָרֶץ וּשְׁכַבְתֶּם וְאֵין מַחֲרִיד וְהִשְׁבַּתִּי חַיָּה רָעָה מִן הָאָרֶץ וְחֶרֶב לֹא תַעֲבֹר בְּאַרְצְכֶם". הרמב"ן על אתר מפרש באופן הבא:

והשבתי חיה רעה מן הארץ – על דעת ר' יהודה שאמר מעבירן מן העולם (תורת כהנים ב,א), הוא כפשוטו שלא יבואו חיות רעות בארצם, כי בהיות השבע וברבות הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבאנה חיות בישוב. ועל דעת רבי שמעון שאמר משביתן שלא יזיקו (שם) יאמר והשבתי רעת החיות מן הארץ. והוא הנכון **כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם הראשון, אין חיה ורמש ממית אדם**, וכמו שאמרו (בבלי ברכות לג ע"א) אין ערוד ממית אלא חטא ממית, וזה שאמר הכתוב (ישעיהו יא,ח) ושעשע יונק על חור פתן, וכן ופרה ודוב תרענה ואריה כבקר יאכל תבן (שם פסוק ז), כי לא היה הטרף בחיות הרעות, רק מפני חטאו של אדם כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו, כידוע כי בטרפם האדם פעם אחת יוסיפו להיות רעים יותר, וכן אמר הכתוב (יחזקאל יט,ג) וילמד לטרוף טרף אדם אכל. והנה בבריאתו של עולם נאמר בחיות שנתן להם העשב לאכלה

> דכתיב (בראשית א,ל) ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ואמר הכתוב 'ויהי כן' כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד ואחר כך למדו הטרף מפני החטא הממית כאשר פירשתי וכשהותר שחיטת בעלי החיים לבני נח אחרי המבול והזהיר על האדם (שם ט,ה) ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש וגו' את נפש האדם ולא נפש חיה מיד חיה בחברתה נשארו על מנהגם לטרוף ובהיות ארץ ישראל על השלמות תשבת רעת מנהגם ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם. וכבר הזכרתי מזה בסדר תולדות נח (בראשית ט,ו) ועל כן אמר הכתוב **על ימי הגואל היוצא מגזע ישי שישוב השלום בעולם ויחדל הטרף ורעת הבהמה וכל הרמש כאשר היה בטבעם מתחילה** והכוונה היתה בו על חזקיהו שביקש הקב"ה לעשותו משיח (בבלי סנהדרין צד ע"א) ולא עלתה זכותם לכך ויהיה המעשה על המשיח העתיד לבא.

הרמב"ן, אם כך, מבאר שבימות המשיח יתחולל שינוי ממשי בטבע בעלי החיים, ובדומה לפירושו על דברים ל,ו, הוא אומר שהעולם יחזור להיות כאשר היה מתחילתו, קודם חטא האדם הראשון (לפחות במספר היבטים). נראה שאפשר להסיק שהרמב"ן היה נוטה לפשוטם של דברי הנביא בישעיה, ולא לפירוש על דרך המשל.

לסיכום עיקרי המחלוקת: לפי הרמב"ם, השינוי בימות המשיח יתבטא בעבודת ה' שלמה הנובעת מעליונות מלכות ישראל, ביטול המלחמות והקלת עול הפרנסה על האדם. לפי הרמב"ן, בימות המשיח תכונות הטוב יהיו טבועות באדם, והיצר הרע לא ישלוט באדם, ויתרחשו שינויים בטבע העולם.

מקורות המחלוקת

מעיון נוסף מדבריהם של הרמב"ם והרמב"ן ובספרות חז"ל, עולה כי מחלוקתם קדומה יותר, ונדונה בתלמוד, ואף לפני כן במדרש בדברי התנאים.

בתלמוד הבבלי (ברכות לד ע"ב) חולקים האמוראים האם ימות המשיח יהיו ניסיים או טבעיים. לפי רבי יוחנן, "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח". כלומר, לפי רבי יוחנן, סדרי העולם באחרית הימים ישתנו לכדי ימים ניסיים. שמואל לעומתו סובר כי "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד". כלומר, בימות המשיח יהיו ישראל עצמאיים, ולא יהיו משועבדים לשאר מלכויות, אבל סדרי העולם יישארו כמו שהם – טבעיים.

במדרש הספרא לפרשת בחוקותי מופיעה המחלוקת באופן הבא:

> והשבתי חיה רעה מן הארץ – ר' יהודה אומר, מעבירם מן העולם. ר' שמעון אומר, משביתן שלא יזוקו. אמר ר' שמעון, אימתי הוא שבחו של מקום? בזמן שאין מזיקין או בזמן שיש מזיקין ואין מזיקים? אמור בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים. וכן הוא אומר "מזמור שיר ליום השבת" – למשבית מזיקין מן העולם; משביתן שלא יזיקו. וכן הוא אומר (ישעיהו יא,ו): "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ ועגל וכפיר ומריא יחדו ונער קטן נהג בם. ופרה ודב תרעינה יחדו ירבצו ילדיהן ואריה כבקר יאכל תבן. ושעשע יונק על חר פתן ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה" – מלמד שתינוק מישראל עתיד להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של צפעוני ומוציא מרה מתוך פיו. וכן הוא אומר "גמול ידו הדה" – זו חיה ההורגת את הבריות.

גם במדרש זה אנו רואים צדדים שונים לשאלה האם ימות המשיח יישארו בדרך הטבעית או שהעולם יתנהל בדרכי ניסים, וזאת בהקשר של טבע בעלי החיים. לפי ר' יהודה, טבע בעלי החיים יישאר על כנו, אך הם יעברו מן הארץ, ואילו לפי ר' שמעון, טבע החיות ישתנה עד לכדי שהקב"ה ישנה את טבע החיות שלא יזוקו. ר' שמעון מביא, על מנת לחזק את שיטתו, ראיה מהנביא: "'וְגָר זְאֵב עִם כֶּבֶשׂ...וְשַׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל חֻר פָּתֶן וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנִי גָּמוּל יָדוֹ הָדָה' (ישעיהו יא,ו) – מלמד שתינוק מישראל עתיד להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של צפעוני ומוציא מרה מתוך פיו". טבע בעלי החיים ישתנה ויהיה בדרך כל כך ניסית שתינוק יוכל להכניס את ידו לפיו של נחש ויצא ממעשה זה בריא ושלם.

מהשוואה למקורות אלו עולה כי הרמב"ם נוקט בשיטתו של שמואל ורבי יהודה, ואילו הרמב"ן בשיטת רבי יוחנן ור' שמעון.

התייחסות יחסית מאוחרת (במאה ה-19) למחלוקת זו של הרמב"ם והרמב"ן היא של הרב האדמו"ר ר' יצחק אייזיק מקאמארנא[82].

בחיבורו "נתיב מצוותיך", אוצר החיים קיצור תרי"ג מצוות, דף נט, הוא משיג על דברי הרמב"ן בנוגע לדבריו על הרמב"ם, והוא אף מציג טענה שלפיה לא יהיה אפשרי כיבוש הארץ שלא על ידי עזר אלוקי ונביא:

> ומצוה כזאת (ר"ל מצות כיבוש הארץ שכתב הרמב"ן שהיה לו להרמב"ם למנותו) לא יבוא למניין באין פנים. ואסור לנו לעשות שום מלחמה וכיבוש אם לא על פי הנביא,

[82] רבי יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין (כ"ה בשבט ה'תקס"ו, 1806 – י' באייר ה'תרל"ד, 1874) היה האדמו"ר השני בשושלת חסידות קומרנה.

ומצוה התלויה בנבואה לא יבוא למניין. אלא שכל פסוקים האלה הם לשעתן לזמן יהושע, שהנביא צוה להם על פי השם ב"ה שילכו למלחמה ויכבשו את הארץ והבטיח אותם שיצליחו בכל מעשיהם וכל זה לזמן יהושע, ואדרבה אנו מושבעין שלא ימרדו במלכויות, אלא נקבל באהבה עד בוא יבוא משיח צדקנו, וזה לא יהיה בדרך הטבע אלא בכמה אותות ומופתים משונים ונפלאות. וזה לא יבוא במניין המצות, כי המצות נתנו לבשר ודם ולא לנביאים המשנים הטבע, אלא לכל ישראל בשווה וכן הסכימו התוספות.[83]

כלומר, לפי ר' יצחק אייזיק מקאמארנא, ניסי ימות המשיח "לא יהיה בדרך הטבע אלא בכמה אותות ומופתים משונים ונפלאות". כלומר, ימים אלו יתאפיינו בהיבטים יותר ניסיים מאשר טבעיים, וזאת בדומה לשיטת הרמב"ן.
גישה זו של הרבי מקאמארנא היא גישה היוצאת מהגלות באירופה, ולבן אולי היא מבטאת את הרצון שימי המשיח ייראו באופן הזה.

סיכום

במאמר זה העמקנו במחלוקת של הרמב"ם והרמב"ן בנוגע לשאלה כיצד ייראו ימות המשיח.

במחלוקת זו הרמב"ן משַווה לתקופת ימות המשיח אופי ניסי וייחודי ביחס לימינו. לשיטתו האדם יעלה אז במעלותיו, ויצר הרע יבוטל. ואילו הרמב"ם נוקט גישה טבעית יותר – "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד". כלומר, תהיה זו תקופה שמאופיינת בעליונות מלכות ישראל ובביטול המלחמות.

ראינו כי מחלוקת זו של הרמב"ם והרמב"ן קדומה יותר, ומקורה במחלוקת אמוראים בין שמואל לרבי יוחנן על ימות המשיח, ובמדרש רואים כי מחלוקת זו, יסודה בפרשנות לדברי הנביא ישעיהו: "וְגָר זְאֵב עִם כֶּבֶשׂ וְנָמֵר עִם גְּדִי יִרְבָּץ וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם" (ישעיהו יא,ו).

תמצית המחלוקת של הרמב"ם והרמב"ן היא על אופי ניסי או טבעי לימות המשיח, בהתאם לתיאורי ימים אלו בדברי הנביאים.

[83] כוונת האדמו"ר מקאמארנא היא לגבי התוספות בבבלי כתובות קי ע"ב, ד"ה 'הוא': "הוא אומר לעלות' וכו' – אינו נוהג בזמן הזה, דאיכא סכנת דרכים. והיה אומר רבנו חיים, דעכשיו אינו מצווה לדור בארץ ישראל, כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין ליזהר בהם ולעמוד עליהם."

חישובי הקץ והיחס אליהם

אריאל פוקס ואלי סווידלר

פתיחה:

עם ישראל מאז ומתמיד השתוקק וחיכה לביאת המשיח. בתהליך הגאולה יש שלבים שונים – תחיית המתים, בניין בית המקדש, בניינה של ירושלים, 'אחרית הימים', הקמתה של מלכות בית דוד ומלחמת גוג ומגוג.

לאחר חורבן בית המקדש השני עם ישראל הבין שהוא יחזור לארצו רק עוד שנים רבות. חז"ל תיקנו הלכות ומנהגים רבים 'זכר לחורבן', כמו תשעה באב, קינות, שבירת כוס בחתונה, השארת 'אמה על אמה' בבית ועוד. נוסף על כך, חז"ל תיקנו דברים נוספים בציפייה לבניין בית המקדש, ביניהם ברכת 'רצה' בתפילת שמונה עשרה כרצון להחזרת הקורבנות במקדש, ברכת 'בונה ירושלים' בברכת המזון, ברכת 'מצמיח קרן ישועה' בתפילת שמונה עשרה וכדומה. הרמב"ם אף מביא ב'משנה תורה', הלכות מלכים פרק יא הלכה א ש"כל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו – לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו", ומוסיף את האמונה התמידית בביאת המשיח כחלק מי"ג עיקרי אמונה.

המשוררים היהודים ברחבי העולם כתבו שירים ופיוטים על הרצון לשיבת ציון ולביאת המשיח. אותם פיוטים נוספו בין היתר לתפילות בחגים ובימים טובים, אך לא רק. גם בהתאם לקהילות נוצרו מנהגים שונים הקשורים לרצון להיגאל.

מאחר שעם ישראל נרדף במשך שנים רבות בגולה וסבל סבל גדול, השאיפה להבאת המשיח הלכה וגדל, ועקב כך צצו להם משיחי שקר בכל מיני מקומות בניסיון לסחוף אחריהם את כל העם. המפורסם שבהם הוא שבתאי צבי ימ"ש.

מסופר על הבעל שם טוב שניסה לקרב את הגאולה – הוא שלח איגרת ל'אור החיים', שבאותה תקופה חי בארץ ישראל כדי לפגוש אותו ולקרב יחדיו את המשיח. מסעו של הבעש"ט לא הצליח למרות שפעל רבות יחדיו עם אור החיים, ואור החיים שלח לו שמסעו אכן לא יצליח ושלא כדאי לו להטריח את עצמו כיוון שעדיין לא הגיע זמן הגאולה. המצב של היהודים, של התורה ושל היהדות הלך והחמיר, ולכן היו מספר אנשים ואף רבנים גדולים שניסו לחשב את הקץ, או לפחות חלק מסוים בו. בחישוב הקץ ישנם מספר בעיות, איסורים והיתרים, ובמאמר זה נעסוק בהם.

בחרתי דווקא בנושא זה מאחר שהוא נוגע לקשר שלנו עם הרצון לביאת המשיח, אחד מיסודות האמונה היהודית. בנוסף, הוא רלוונטי מאוד לימינו שכן ישנם אנשים ורבנים שמתירים ואף מנסים לחשב את הקץ, וישנם רבנים שמתנגדים לכך. מכיוון שהדעות חלוקות בשאלה האם אנו נמצאים באתחלתא דגאולה או לא, לדעתי נושא זה מתקשר לכך ישירות – אולי יש דרך לדעת את הקשר בין הקץ לכך. מובן שנושא זה עניין אותי, ולכן החלטתי לחקור אותו וללמוד עליו.

עולות כאן שאלות רבות: האם מותר לחשב קץ? ומדוע? אם כן, באיזו צורה? מה יעזור לחשב קץ בכלל? האם אלה דברים שאנשים כמונו מבינים? האם זה לא חשבונות שמיים? האם יש הבדל בין חישוב שלב מסוים בקץ לאחר? האם גימטריות הן חישוב קץ?

במאמר זה נביא מקורות ודרכי חשיבה שונות בניסיון להעמיק בשאלות אלו בפרט, ובכלל בנושא זה.

חישובי הקץ והיחס אליהם

הפעם הראשונה שבה פוגשים את חישובי הקץ היא בספר דניאל בפרק יב. בפרק יא דניאל מתנבא מהמלאך גבריאל בנבואה ארוכה העוסקת במה שיקרה לאחר תקופת דרייווש הראשון: "וַאֲנִי בִּשְׁנַת אַחַת לְדָרְיָוֶשׁ הַמָּדִי עָמְדִי לְמַחֲזִיק וּלְמָעוֹז לוֹ. וְעַתָּה אֱמֶת אַגִּיד לָךְ הִנֵּה עוֹד שְׁלֹשָׁה מְלָכִים עֹמְדִים לְפָרַס וְהָרְבִיעִי יַעֲשִׁיר עֹשֶׁר גָּדוֹל מִכֹּל וּכְחָזְקָתוֹ בְעָשְׁרוֹ יָעִיר הַכֹּל אֵת מַלְכוּת יָוָן" (א–ג). לאחר השתלשלות האירועים שבנבואה זו, נאמר:

> וּבְעֶת קֵץ יִתְנַגַּח עִמּוֹ מֶלֶךְ הַנֶּגֶב וְיִשְׁתָּעֵר עָלָיו מֶלֶךְ הַצָּפוֹן בְּרֶכֶב וּבְפָרָשִׁים וּבָאֳנִיּוֹת רַבּוֹת וּבָא בָאֲרָצוֹת וְשָׁטַף וְעָבָר. וּבָא בְּאֶרֶץ הַצְּבִי וְרַבּוֹת יִכָּשֵׁלוּ וְאֵלֶּה יִמָּלְטוּ מִיָּדוֹ אֱדוֹם וּמוֹאָב וְרֵאשִׁית בְּנֵי עַמּוֹן. וְיִשְׁלַח יָדוֹ בָּאֲרָצוֹת וְאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא תִהְיֶה לְפְלֵיטָה. וּמָשַׁל בְּמִכְמַנֵּי הַזָּהָב וְהַכֶּסֶף וּבְכֹל חֶמְדּוֹת מִצְרָיִם וְלֻבִים וְכֻשִׁים בְּמִצְעָדָיו. וּשְׁמֻעוֹת יְבַהֲלֻהוּ מִמִּזְרָח וּמִצָּפוֹן וְיָצָא בְּחֵמָא גְדֹלָה לְהַשְׁמִיד וּלְהַחֲרִים רַבִּים. וְיִטַּע אָהֳלֵי אַפַּדְנוֹ בֵּין יַמִּים לְהַר צְבִי קֹדֶשׁ וּבָא עַד קִצּוֹ וְאֵין עוֹזֵר לוֹ. (מ–מה)

רש"י בפסוק מ מסביר ש'הקץ' המוזכר בפסוק הוא גאולתנו, וכן מפרש ה'מצודת דוד'. באותה שעה יבואו אותם עמים, ותיפול בסופו של דבר מלכות רומא (כמו פירוש בעל המצודות). הנבואה באופן כללי ברורה, אך לא ברור לחלוטין מי הם אותם מלכים. באותו זמן הקב"ה ידון האם אכן כדאי לאבד את מלכות רומי למען עם ישראל, ואחר כך יהיה קטרוג על עם ישראל, ויהיו כאלו שיסנגרו בעד כך, כמו המלאך מיכאל (פירוש המצודות), אך בסופו של דבר יינצלו מהפורענות וכל מה שכתוב בפרק טו יתקיים: "וּבָעֵת הַהִיא יַעֲמֹד מִיכָאֵל הַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל בְּנֵי עַמֶּךָ וְהָיְתָה עֵת צָרָה אֲשֶׁר לֹא נִהְיְתָה

מִהְיוֹת גּוֹי עַד הָעֵת הַהִיא וּבָעֵת הַהִיא יִמָּלֵט עַמְּךָ כָּל הַנִּמְצָא כָּתוּב בַּסֵּפֶר. וְרַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת עָפָר יָקִיצוּ אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לַחֲרָפוֹת לְדִרְאוֹן עוֹלָם" = תהיה תחיית המתים והצדיקים יקומו לחיים טובים והרשעים לחיים של ביזיון ושפל. "וְאַתָּה דָנִיֵּאל סְתֹם הַדְּבָרִים וַחֲתֹם הַסֵּפֶר עַד עֵת קֵץ יְשֹׁטְטוּ רַבִּים וְתִרְבֶּה הַדָּעַת", כלומר, המלאך גבריאל אומר לדניאל לכתוב את דברי הנבואה בצורה שלא יבינו אותם ושיהיו סתומים לאדם, ושרק כאשר יגיע הזמן, אנשים יבינו את דבריו ורמיזותיו. בהמשך נאמר:

> וַיֹּאמֶר לֵךְ דָּנִיֵּאל כִּי סְתֻמִים וַחֲתֻמִים הַדְּבָרִים עַד עֵת קֵץ. יִתְבָּרְרוּ וְיִתְלַבְּנוּ וְיִצָּרְפוּ רַבִּים וְהִרְשִׁיעוּ רְשָׁעִים וְלֹא יָבִינוּ כָּל רְשָׁעִים וְהַמַּשְׂכִּלִים יָבִינוּ. וּמֵעֵת הוּסַר הַתָּמִיד וְלָתֵת שִׁקּוּץ שֹׁמֵם יָמִים אֶלֶף מָאתַיִם וְתִשְׁעִים. אַשְׁרֵי הַמְחַכֶּה וְיַגִּיעַ לְיָמִים אֶלֶף שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שְׁלֹשִׁים וַחֲמִשָּׁה. וְאַתָּה לֵךְ לַקֵּץ וְתָנוּחַ וְתַעֲמֹד לְגֹרָלְךָ לְקֵץ הַיָּמִין. (טו,ט–יג)

רש"י מחשב את דברי דניאל בפסוק יא ומשווה לפרק ח פסוק יד, ואכן הוא מגיע למסקנה שהחשבונות מסתדרים. המצודות על פסוק יב מפרש שוודאי שדניאל לא הבין את חישוביו ודבריו של המלאך, אז ודאי שאנחנו לא יכולים להבין. המלבי"ם אף מפרש מתי יגיע הקץ, ולפי הפשט יוצא בשנת תרפ"ה. האבן עזרא יוצא נגד כל אלו שאומרים שכל אדם יכול לחשב את הקץ לפי פסוקים אלו, ואומר שדברים אלו נועדו רק לדניאל עצמו.

חשוב לציין שעיקר חישובי הקיצין שנעשו מתבססים על השנים שניתנו לדניאל בנבואה זו וראינו בפסוקים אלו.

בספר חבקוק ב,ג נאמר:"כִּי עוֹד חָזוֹן לַמּוֹעֵד וְיָפֵחַ לַקֵּץ וְלֹא יְכַזֵּב אִם יִתְמַהְמָהּ חַכֵּה לוֹ כִּי בֹא יָבֹא לֹא יְאַחֵר". הפרשנים מסבירים שפסוק זה, משמעו שבניגוד לנבואות הקודמות שניתנו לו (כמו נפילת בבל), תינתן נבואה בעתיד שבה יסופר על הגאולה, והיא לא תתבטל אף פעם. אפילו אם ייקח זמן רב, היא תתקיים, שהרי יש לה זמן והיא תגיע בזמן המתאים.

בספר קוהלת י,ד כתוב: "וְהַסָּכָל יַרְבֶּה דְבָרִים לֹא יֵדַע הָאָדָם מַה שֶּׁיִּהְיֶה וַאֲשֶׁר יִהְיֶה מֵאַחֲרָיו מִי יַגִּיד לו". כלומר, אומנם השכל יודע דברים, אך האדם אינו באמת יוכל לדעת מה יהיה בעתיד ומה באמת קרה בעבר. רבי אלעזר מגרמייזא בספרו, 'ספר הרוקח', מפרש: "מי יגיד לו את הקץ, ולכן ס"ל עמל הכסילים תיגענו, המנסים לידע הקץ ואין יכולים למצוא, וזהו אשר לא ידע ללכת, אין יודע הקץ מתי ללכת לירושלים". כלומר, באמת קשה, עד כמעט בלתי אפשרי, למצוא את הקץ, וכרגע אין באמת אפשרות לדעת אם מישהו יודע אותו או לא.

בבבלי סנהדרין, צז ע"א נאמר: "כי הא דר' זירא כי הוה משכח רבנן דמעסקי ביה. אמר להו, במטותא בעינא מנייכו לא תרחקוה, דתנינא ג' באין בהיסח הדעת אלו הן: משיח, מציאה ועקרב". ר' זירא מביא

טעם לכך שלא טוב לחשב את הקץ. לשיטתו, כאשר המשיח יגיע, זה יהיה באופן בלתי צפוי, וכשמחשבים מתי הוא מגיע, זה כביכול גורם לו להגיע מאוחר יותר, שכן הוא אמור להגיע 'בכל רגע', ולא בתאריך מדויק שאותם האנשים שמחשבים יקבעו.

בהמשך, בדף צז ע"ב, נאמר:

> מאי ויפח לקץ ולא יכזב? אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, תיפח עצמן של מחשבי קיצין. שהיו אומרים כיון שהגיע את הקץ ולא בא, שוב אינו בא. אלא חכה לו. שנאמר: אם יתמהמה חכה לו. שמא תאמר אנו מחכין והוא אינו מחכה, תלמוד לומר: לכן יחכה ה' לחננכם ולכן ירום לרחמכם. וכי מאחר שאנו מחכים והוא מחכה מי מעכב, מדת הדין מעכבת. וכי מאחר שמדת הדין, מעכבת אנו למה מחכין? לקבל שכר, שנאמר: אשרי כל חוכי לו.

ר' יונתן בשם ר' שמואל בר נחמני אמר שכל אלו שמחשבים את הקץ, נשמתם 'תיפח' משום שהם יחשבו ויגיעו לתאריך מסוים, ואז אם המשיח עדיין לא יגיע, הם יאמרו לעצמם שאולי הם ממשיכים לחכות למשיח, אבל הקב"ה אינו מחכה לו ואינו חפץ בו. הגמרא בהמשך מפרשת ואומרת שבכל פעם שאנו חושבים שכמעט מגיע המשיח והוא אינו מגיע, זה לא משום שה' אינו רוצה בכך, אלא בגלל מידת הדין שמקטרגת ואומרת שעדיין לא הגיע זמנם של ישראל לגאולה.

במסכת דרך ארץ רבה נאמר: "רבי יוסי אומר, הנותן את הקץ אין לו חלק לעולם הבא". אפשר להבין את דברים אלו בשתי דרכים: או משום שבכלל מחשב ומתעסק בענייני שמיים כדי לדעת את הקץ, או כי כל פעם שהוא מחשב, הוא מגיע לתאריך ורואה שהמשיח לא הגיע ואז הוא אינו מאמין עוד שיגיע משיח. נוסף על כך, עצם זה שמגיע לזמן מסוים שבו תהיה הגאולה, הוא כבר אינו מאמין שהגאולה תגיע כל רגע, אלא דווקא בזמן שחישב. (יכול להיות שחלק מההסתמכות של הרמב"ם על עיקר האמונה של אמונה בביאת המשיח מגיעה בין היתר מכאן.)

ר' יהודה החסיד בספרו, ספר חסידים, סימן רו, כתב:

> אם תראה אדם שמתנבא על משיח, דע כי היו עסקיו במעשה כשפים או במעשה שדים או במעשה שם המפורש ובשביל שהם מטריחים את המלאכים אומרים לו על משיח כדי שיתגלה לעולם, ולבסוף יהיה לבושת ולחרפה לכל העולם על שהטריחו המלאכים, או השדים באים ולומדים לו חשבונות וסודות לבושתו ולבושת המאמינים בדבריו.

רואים שר' יהודה החסיד התייחס אל חישובי הקץ כאל הבל הבלים ויצא נגדם בצורה חריפה.

האברבנאל, לעומת זאת, מביא בספר מעייני הישועה מעיין א תמר ב:

> ובביאור החילק בין חישוב הקץ על פי איצטגנינות דאסור, לחישוב הקץ על פי דברי נביאים דשרי, יתכן לומר כי המחשב על פי דברי נביאים אין חישובו מוחלט כי לוקח הוא בחשבון שמא טועה הוא בהבנת דברי הנביאים, יוצא איפוא, כי אין כוונתו בחישובו שודאי יבוא משיח באותו העת שעלה לו על פי חישובו, אלא דעתו בזה היא שיתכן שכיון העת, וממילא דלא סרה לה אמונתנו וצפיתו לבואו קודם אותו העת, וכן אחר עבור הזמן שעלה לו בחשבונו אינו אומר כיון שהגיע עת הקץ ולא בא שוב אינו בא, אלא אומר הוא שבודאי טעה בהבנת דברי הנביאים, משא"כ המחשב את הקץ על פי איצטגנינות בטוח הוא כי משיח בוא יבוא באותו העת, וממילא דאינו מצפה לבואו קודם אותו העת, ואחר אותו העת מתמעטת אמונתו בבואו, ועל כן נאסר לחשב על פי איצטגנינות.

כלומר, חישובים אלו אסורים רק על ידי איצטגנינות (אסטרולוגיה), ואילו על ידי דברי הנביאים מותר כיוון שעצם חישובו הוא הרצון לבואו של משיח, ומלכתחילה הוא מבין שאולי יטעה בחישוב או שלא יבין נכון את דברי הנביאים. ולכן גם אם לא תגיע הגאולה במועד שהוא חישב, בכל זאת ימשיך להאמין. זאת לעומת חישוב אסטרולוגי שפחות אפשרי לטעות בחישובו (מעבר לכך שאין לו בסיס יהודי).

הרמב"ן (בספר הגאולה בשער הרביעי) דוגל בדעה נוספת:

> **וטרם שנפתח פינו לדבר בענין הקץ, אנחנו צריכים להתנצל, ממה שאמרו חכמים ז"ל[430]: תפח רוחן של מחשבי הקצין. ואומר — כי הכונה בזה, ממה שאמרנו, כי מהם ז"ל שיודעים אריכות הקץ אחריהם, כמו שאמרו לר' עקיבא: יעלו עשבים על לחייך, ועדיין בן דוד אינו בא[431], ואינם רוצים שיתגלה הדבר להמון, פן יהיה זה רפיון בחלישות תקותם. ועכשו בטלו ממנו הטענות האלה ממה שאנחנו באחרית הימים. ושכבר היו אחרים מאנשי תורתנו[432] שחברו בזה ספרים, ולכן אין מגרעת לעם, באמרנו גם אנחנו דעתנו בענין הזה, אולי יהיה להם תוספת טובה ונחמה, בהיות דברינו מסכימים אל הדעת, וקרובים אל השכל בע"ה. והנה בדברי חכמינו ז"ל[430] טעם על מאמרם: תפח עצמן של מחשבי קצין — שהיו אומרים: כיון שהגיע הקץ ולא בא, שוב אינו בא, אלא — חכה לו, שנאמר: אם יתמהמה חכה לו [כי בא יבא,] והכונה בזה מפני שהם יודעים מאנשי דורותם, שיחתכו בקץ לקרב אותו בזמן ההוא, וירבו בו**

המכשילות, בין בהתקרב בין בהתרחק, ויהיה הדחה לעמי הארץ בדבר, ולכן צריך להעלים ממנו עין אדם, ולהיות מצפה לכלל הדבר. והנה דברנו אנחנו איננו מזיק בהרחקתו, כאשר ספרנו. ולא בטעם הזה, מפני שדברינו בקץ, דברי שמא ואיפשר, ואין אצלנו בו דבר ראוי לגזור עליו גזרה אמיתית ולאמר בו מאמר חלוט שהוא ככה, כי אין אנחנו נביאים לומר כן בסודות האלהים יתברך. אבל אנחנו מקוים אל הזמן שיבא, ונאמין בכלל הדבר ומן תיקון הדברים והמועדים בפירושנו, נאמר שמא כדברינו כך הוא, וברוך היודע האמת.

מדבריו מבינים שאכן פעם היה איסור של חישוב הקץ, אפילו דרך הנביאים, ולא רק דרך אסטרולוגיה וכדומה, ועכשיו איסור זה בטל. הוא מנמק את זה בכך שהוא מסביר שבעבר חז"ל הורו להסיח את הדעת מענייני הגאולה כדי שלא יכבד על האנשים, ובוודאי שלא להתעסק בחישוב של בוא המשיח, אבל עכשיו כשאנחנו קרובים לגאולה מותר לעסוק בדברים אלו ואף צריך להכין את עצמנו לקראת כך. והוא אף מוסיף שהוא אומר את דבריו בדרך של 'שמא ואפשר' ובתור תקווה ולא בתור נבואה וגזירה, מה שמסביר לדעתו מדוע לא יכשלו בזה עמי הארץ אם יראו שלא יבוא המשיח בזמן הקץ המשוער.

הרמב"ם כותב באיגרת תימן: "תחלת מה שיש עליך לדעת שהקץ על דרך האמת לא יתכן לשום אדם לדעת אותו לעולם כמו שבאר דניאל ואמר (דניאל יב,ט) כי סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ". לפי דעת הרמב"ם, חישובי קץ אסורים, ואין אפשרות לדעת אותם.

כמה מחשבי הקיצין מוכרים לנו מהדורות האחרונים:

הגר"א ('הגאון מווילנה') חישב שאתחלתא דגאולה (תחילת הקץ) תהיה בשנת ה'ת"ר, 1840, ורבים מתלמידיו עלו לקראת שנה זו לארץ ישראל. הוא הסביר את ההיתר לכך בספרו 'קול התור', שבו כתב שזה איסור רק כשאין התערבות ממשית בעולם הזה.

האדמו"ר הזקן (ר' שניאור זלמן מלאדי) חזה בספרו "מאמרי האדמו"ר הזקן" ששנת הקץ תהיה ה'תר"ג, 1843.

הרמב"ן אמר שהקץ יגיע בשנת ה'תקי"ח, 1758.

ר' סעדיה גאון בספרו 'אמונות ודעות', במאמר שמיני, חישב את הקץ אף הוא.

ר' אברהם בן אליעזר הלוי טען ששנתה של הגאולה השנייה (מתוך ארבע הגאולות) תהיה ה'רפ"ב, 1522, והגאולה הסופית תהיה בשנת ה'ר"ץ, 1530.

ר' אברהם אזולאי בספרו 'חסד לאברהם' (מעין ב נהר נט) אמר שהקץ יגיע בשנת ה'תש"ס, 1999.

ר' אברהם יעלין כתב בספרו 'גאולת ישראל' שתחילת הציונות היא תחילת הקץ, ושהגאולה השלמה תבוא בשנת ה'תש"ח, 1948. הוא חישב זאת לפי ספר דניאל, דעת הגר"א, פירוש המלבי"ם והזוהר.

ר' שלמה מולכו קבע שהקץ יהיה בשנת ה'ש', 1540.

הרב חיים דוד הלוי העריך שבסביבות שנת ה'תש"ן, 1990, יחל זמן גאולה חדש בשלבי הגאולה.

אם כן נשאלת השאלה איך חישבו צדיקים את הקץ וטעו? ייתכן הם לא טעו אלא התכוונו למשהו אחר? לפני שנענה על שאלה זו נביא את דברי המהר"ל. המהר"ל מפראג כתב ש"לא שהיו גוזרים שכך יהיה בודאי באותו זמן ובאותה שעה, רק שגילה לנו זמן מוכן שראוי שיהיה בו הקץ, ועד אותו זמן אין ראוי שיהיה הקץ כלל". כלומר, חז"ל חישבו זמן מסוים, ורק לאחריו עם ישראל יהיו זכאים לגאולה. אם כן, נשאלת השאלה, איך זה ייתכן? הרי אחד מעיקרי האמונה הוא לחכות בכל יום שיבוא המשיח ולהאמין באמונה שלמה בזה, יום אחר יום! יוצא לכאורה, שמתקופת החורבן עד אותו הזמן שחישבו חכמים לא היה צריך להאמין שיבוא משיח! התשובה לכך מופיעה במסכת סנהדרין צח ע"א. שם נאמר שישנן שתי גאולות: אחת היא גאולה ד"בעִתה", שאינה תלויה במעשים של עם ישראל, והיא נקבעה כבר בשמיים (ולכן אפשר לחשבה). השנייה היא גאולה ד"אחישנה", זו שתלויה במעשים ובזכויות של ישראל. מדברים אלו מבינים שכנראה חלקם של החישובים טעו כיוון שלא התכוונו לגאולה ד"בעתה" וניסו לחשב גאולה שתלויה במעשי העם. תירוץ נוסף מופיע בספר 'קץ הפלאות' (לבעל 'מסגרת השלחן') בפרק א. שם נכתב שכל אותם הרבנים והאנשים חישבו מהו הזמן שבו הסיכוי הכי גדול שיבוא המשיח ('זמני פקודה'), ואנחנו 'פספסנו' אותם כיוון שלא חזרנו בתשובה או משום שלא הגענו למדרגה שתספיק לכך.

סיכום

לסיכום, במאמר זה עסקנו בעניין הקץ ומחשביו. בהקדמה תיארנו בקצרה את הרצון התמידי של עם ישראל לביאת המשיח. אפשר לומר שכל עניינו של הקץ מגיע מהנביאים, ונאמר בפעם הראשונה בצורה ישירה בספר דניאל. נוסף על התיאור החלקי של מה שיקרה לעתיד לבוא, נכתבו בספר זה תאריכים מדויקים, אך הם אינם כתובים בצורה שכל אחד יוכל להבין אלא בצורה סתומה שרק בעתיד יוכלו לפרשה. אחר כך הובאו מספר מקורות מהתלמוד על אותם מחשבי קיצין, ואף דברים חריפים

שנאמרו עליהם: "תיפח עצמן של מחשבי קיצין" (מובן שגם הובאו טעמים רבים לכך). גדולי הפרשנים והרבנים, כמעט בכל הדורות, חלקו בשאלה האם מותר לעסוק בכך או לא, ואם כן באיזו צורה, וביניהם: הרמב"ן, הרמב"ם, האברבנאל ועוד.

יש מספר דעות בקשר לחישוב הקץ:

א. חל איסור מוחלט לעסוק בכך ולחשב את הקץ.

ב. אין איסור, אך גם אין כמעט אפשרות לדעת זאת, שכן הוא משתנה בהתאם למעשים ולדרגת העם.

ג. מותר לעסוק בכך אך לא דרך אסטרולוגיה אלא דרך דברי הנביאים.

ד. מותר ואף ראוי לעסוק בכך, שכן חז"ל תיקנו זאת רק כשלא היו ראויים ישראל לכך, וכדי שיסיחו דעתם מהכובד שהציפייה מטילה עליהם, אך כיום, כשאנו ממש באתחלתא דגאולה יש לעסוק בכך (לא על ידי אסטרולוגיה).

היו כמה אנשים ורבנים שחישבו את זמן הגאולה (לאו דווקא הגאולה השלמה). ביניהם: הגר"א, האדמו"ר הזקן, רס"ג ועוד. לאחר שראינו זמנים מדויקים אך שונים, ובכל זאת באף אחד מהם לא הגיעה הגאולה, שאלנו מה כל אותם גדולי הדורות טעו בחישובם?! התשובה לכך היא שאכן יש שתי גאולות, אחת התלויה במעשי עם ישראל, והשנייה קבועה בשמיים, ולכן היו סברות שונות וכן טעויות בחישוב מועד הגאולה. התירוץ השני הוא שאותם חישובים היו הזמן 'הכי קרוב' לביאת המשיח, ומאחר שעם ישראל לא הגיע למדרגה הראויה לכך, נתבטל אותו תאריך.

לדעתנו מה שנאמר בספר 'קץ פלאות' הוא אחד התירוצים הטובים ביותר שמסבירים הכול, ויחד עם הרמב"ן, הכול נראה לכאורה מובן. האיסור של חישוב הקץ אכן היה קיים, אך עכשיו, כשאנו קרובים לגאולה יותר מאי פעם, הוא כבר לא חל. אולם מאחר שהקץ יגיע בהתאם למדרגת העם, כמעט בלתי אפשרי לדעת אותו, ולכן כל אדם צריך לקרב את עם ישראל לאביהם שבשמיים, לעשות תשובה וחשבון נפש בעצמו, וכך לעלות את המדרגה בציפייה לביאת המשיח ולבניין בית המקדש.

יחסו של הרבי מלובביץ' לגאולה

טל חיים סגל ואליהו שורקי

במאמר זה בחרנו לעסוק בנושא יחסו של הרבי מלובביץ', רבי מנחם מנדל שניאורסון, לגאולה ולביאת משיח צדקנו.

נושא זה העסיק מאוד את הרבי[84] במהלך חייו, והוא הרבה לדבר על כך מול חסידיו ולכתוב זאת בתשובותיו לאלפי השאלות שנשלחו אליו.

במאמר נדגיש את הקשר בין שמירת המצוות שלנו כיהודים כיום, לבין החשת הגאולה וביאת המשיח. בכל מפגש של הרבי, עם כל אדם באשר הוא, הרבי נתן מקום לפעולות הגשמיות היומיומיות והפשוטות ביותר. בין אם זה היה שטר הדולר שחולק למאות אלפי אנשים כדי שייתנו אותו לצדקה, ובין אם זה היה פרסום מבצע של הנחות תפילין או הדפסות ספרי 'תניא' בכל העולם.

הקשר בין קיום המצוות המעשיות שלנו כיהודים לבין הבאת הגאולה מוצג באופן גלוי במאמריו, במכתבים שכתב ובעדויות שבפי חסידיו.

כמו תמיד, הרבי לא רק דיבר על הדברים אלא היווה דוגמא אישית לחסידיו, בכך שפעל ללא הרף בענייני תורה ומצוות ובקירוב רחוקים, תוך הבנה שפעולות אלו הן שיביאו בע"ה את הגאולה.

בחרנו בנושא זה מאחר שזהו נושא רלוונטי לימינו. אנו יודעים שאנו בדור האחרון לפני הגאולה, ולכן דווקא ההשתדלות שלנו היא זו שתקבע את הזמן שבו הגאולה תבוא. תוך כדי כתיבת עבודה זו, ובעזרת הלימוד על הנושא, אנו מקווים שנוכל גם אנחנו במעשינו ובלימודנו לקרב את ביאת הגאולה.

השאלה שלנו במאמר זה היא: **מהו הקשר שיצר הרבי מלובביץ' בין שמירת המצוות המעשיות בימינו אנו, לבין ביאת המשיח בזמן הגאולה?**

תחילה נציג את היחס של הרבי לשמירת המצוות המעשיות בימינו אנו. לאחר מכן, נציג את יחסו של הרבי לביאת המשיח ולזמן הגאולה.

לבסוף נציג את החיבור המיוחד שעשה הרבי בין שני הנושאים בעניין שלום בית.

[84] מעתה בכל פעם שיהיה כתוב במאמר 'הרבי', הכוונה תהיה לרבי מנחם מנדל שניאורסון מלובביץ'.

יחס הרבי לשמירת המצוות

הרבי נתן חשיבות רבה לשמירת המצוות של היהודי הפרטי. הוא טען שוב ושוב שהוספה של מצווה אחת אצל יהודי משפיעה על כל היהודים בכללם. הוא הרבה להציג את האחריות ואת הכוח שיש בערבות ההדדית של כל אחד מעם ישראל.

בכך החשיב כל מצווה קלה כחמורה, ודרש מחסידיו להתאמץ ולעזור לכמה שיותר יהודים לקיים באופן מעשי את המצוות הבסיסיות: שמירת שבת, הנחת תפילין, קביעת מזוזה, שמיעת קול שופר ועוד.

באחד המכתבים שהרבי כתב לחסידיו שבארץ ישראל (אגרות קודש כו), הוא הדגיש את הזכות של העוסקים בחיזוק שמירת השבת בארץ הקודש:

> ובודאי למותר להאריך בגודל חשיבות שמירת שבת ששקולה כנגד כל המצוות, כמאמר חכמינו זכרונם לברכה.
>
> ורואים גם במוחש אשר גדול כוחה של שבת קודש להמשיך מקדושתה בחיי איש ואשה הישראליים במשך ימות החול שלאחריה, והיה גם חול זה לקודש.

הרבי המשיך והדגיש ששמירת המצוות בדור שלנו, שהוא דור הגאולה, חשובה ונחוצה יותר מאשר בדורות הקודמים. בנוסף לכך, בדור שלנו יש יותר ניסיונות וסכנות, ולכן שמירת המצוות הכרחית יותר כדי לשמור עלינו מהמזיקים:

> ואם האמור בתקפו המלא בכל התקופות, על אחת כמה וכמה בימינו אלה אשר כל בני ישראל בכל מקום שהם זקוקים לתוספת ברכה מהשם יתברך שומר ישראל, שהרי סגולה מיוחדת למצות שבת, וכפירוש חכמינו זכרונם לברכה שבת שמשבית מזיקין מן העולם, ואף שנאמר זה בנוגע ליום השבת הכללי בביאת משיח צדקנו, אבל מובן מזה גם כן שמעין ודוגמא לזה הוא בכל שבת ושבת.

הערבות ההדדית בשמירת המצוות היא לא רק המלצה, אלא היא ממש חובה מאחר ש'כולנו באותה הספינה', ולכן אם אדם מחליט שלא לשמור מצוות באופן פרטי, הוא פוגע בכולם ומטביע חס ושלום את הספינה על יושביה. וכך כתב הרבי בהמשך מכתבו:

> ומכאן תשובה גם כן לאותם הטועים, או על כל פנים מטעים אחרים, לומר אשר שמירת שבת הוא אך ורק ענין פרטי של כל אחד ואחת ואין להתערב להשתדל ולהתעסק בזה וכולי.

וכידוע הדוגמא בנוגע לכל ענין של תורה ומצות, שמעשה בלתי רצוי של איש ואשה היהודים, אף כי בחייהם הפרטיים, הרי זה בדוגמת אנשים רבים השטים בספינה המטולטלת בים של מים זדונים והים הולך וגועש, שכל הנוקב חור בתאו ובד' אמות [–השטח ה"פרטי] "שלו" בספינה מסכן את הרבים, והנמשל מובן.

בסוף מכתבו הרבי יצר קשר ברור בין שמירת השבת והמצוות לגאולה:

ויהי רצון אשר בקרוב ממש נראה ונזכה, בסגנון חכמינו זכרונם לברכה, אשר ישמרו ישראל שבת כהלכתה ומיד הם נגאלים.

בהמשך נרחיב עוד בנושא זה.

הגאולה הסופית אינה עוד חלום על עתיד רחוק, אלא מציאות מיידית.
כאשר קיבל הרבי על עצמו את מנהיגות תנועת לובביץ' בשנת 1951, הוא הכריז שהתהליך הארוך של ההיסטוריה האנושית עומד לבסוף להניב פרי. "הדור הזה הוא דור אחרון לגלות," אמר, "ודור ראשון לגאולה – גאולה אישית וגאולה כלל עולמית אשר תוביל לתיקון החברה ולעולם כולו במודעות לה'. כעת הכל תלוי בנו".

באחד המכתבים שלו כותב הרבי שהגאולה היא חלק מרכזי מתוכניתו של הבורא כי היא מוכיחה את מעלת הטוב בחיים:

הגאולה היא האור שבקצה המנהרה. הגאולה היא אמירת אלוקים לנו, שהסיבה שבגללה יצר את היקום אכן תתגשם – שהטוב ינצח ושחיינו יהיו בעלי משמעות. הגאולה היא חלק בלתי- נפרד מתוכניתו של אלוקים.

כיום אנחנו עומדים בפתחה של הגאולה, וזאת לאחר אלפי שנות גלות. הרבי מסביר שהעולם עובר שינויים מאוד משמעותיים בשלל תחומים, שינויים המצביעים על הגאולה הממשמשת ובאה:

לאחר אלפי שנות חיים במנהרה ולאחר מסענו באפלתה, אנו עומדים היום על סף עידן הגאולה. שינויים מהפכנים מתרחשים בכל החזיתות – ברמה האישית וברמה הגלובלית, בטכנולוגיה, בפוליטיקה וברוח.

כיצד אם כן יש להתכונן לגאולה? שואל הרבי, ומסביר שבשביל להיות באמת מוכנים לגאולה, צריך קודם כול להבין שאנחנו חיים בדור מיוחד ביותר, וכן לדעת שכל האירועים המשמעותיים שמתרחשים מדי יום, כולם חלק מתהליך אלוקי שמטרתו להוביל אותנו אל הגאולה:

אם כך, העולם אמנם מוכן לגאולה, אבל איך נתכונן לקראתה? בזה שנפקח את עינינו ונבין את הזמן המיוחד במינו שאנו חיים בו.
שנכיר ונדע שאירועים המתגלים מדי יום ביומו הם חלק מתהליך שמוביל אל החיים המשמעותיים של הגאולה. בזה שנלמד על אלוקים ועל הרוחניות, כדי שנוכל לחיות בהתאם לרצונו.

הרבי מוסיף שבשביל להתכונן לגאולה בצורה יותר טובה, צריך לפעול ולקיים מעשים טובים כמה שיותר, ואפילו דברים קטנים שכל אדם עושה בעצמו יעזרו לכל עם ישראל להגיע מוכנים יותר לגאולה:
עכשיו, אם כך, אסור להסס אין זה הזמן להיות ספקן או אנוכי. אפילו הדברים הקטנים ביותר – מילה טובה, שקל לצדקה, דקות אחדות של תפילה, לימוד פסוק בתורה – משמעותיים לאין שיעור עלינו לעשות כל שביכולתנו כדי לכוון ולו גם קרן אור אחת אל תוך האפלה. המסע שלנו מתקרב לקצו אנחנו מוכנים להגיע ליעדנו, לפגישתנו היעודה אם אלוקים. הצעד הבא הוא שלך.

הרבי מוסיף ומדגיש שהגאולה היא משהו הכרחי לקיום העולם, כי בלעדיה חיי כולנו יהיו ריקים וחסרי משמעות. מנהרה אין סופית אפלה, עם מודעות מועטת לקיום חלופי ובלי שום תקווה להגיע אי פעם אל האור.
הרבי מסביר מה למעשה פירושה של גאולה. 'גאולה פירושה חופש' – חופש שבו משתחררים ונגאלים מכל הדברים הרעים והמסוכנים ששולטים בנו:
גאולה פירושה חופש – חופש מן הגבולות הגבילים את הרוח האנושית. להיגאל פירושו להשתחרר ממשטר של עריצות להשתחרר מהרגל מסוכן או ממצב של התעללות להשתחרר מהפחד שבתוכנו ומהמבוכה המערפלת את ראייתנו.
ולכן בלי גאולה אין משמעות לחיים בעולם.

התיאור הבא מתאר את אחד הנאומים של הרבי בנוגע לגאולה שהשפיע על הרבה מחסידיו:
בב"ח ניסן תשנ"א (04.11.1991) נאם הרבי נאום נרגש וגרם להם להכפיל את מאמציהם להכין את עצמם ואת העולם כולו לקראת הגאולה. "מדוע עדיין לא בא המשיח?" שאל הרבי. "מדוע עולמנו הוא עדיין מקום שבו שוררים הרשע והסבל? מדוע אנחנו מוכנים להשלים עם כך שהגאולה לא תבוא הלילה, או מחר או מחרתיים? עשו כל מה שביכולתכם כדי להביא

את משיח צדקנו, מיד! אין די בהשמעת סיסמאות. על כל אחד ואחת מוטלת החובה להביא את הגאולה המוחלטת באמצעות מעשיו.

החיבור שיצר הרבי בין שלום בית לגאולה

להתגבר על היצר הרע המונע שלום בית.

להלן מכתב מהרבי מלובביץ' על אודות חיזוק שלום הבית ועל ההשתדלות הרבה הנדרשת בזה. הרבי כותב שעל האדם חלה חובה לפעול למען שלום הבית שלו, ואם אין הוא עושה כך הוא פשוט הולך אחרי יצרו הרע:

במענה על הודעתו מיום ההולדת שלו, הנני בזה לברכו שיתגבר מזלו וימצא פרנסתו בנקל ויוכל לפרנס את אשתו ואת כל ילדיו שיחיו במנוחת הנפש ומנוחת הגוף, וכן יחזק השם יתברך את הנפש האלוקית שלו הנמצאת במיצר שיוכל לפעול למטה מעשרה טפחים לסדר את השלום בית שלו, אשר נפלאתי בתמיה אחר תמיה איך אינו רואה הוא, הנראה במוחש לכל, שזהו עצת היצר הרע ההולך ומתגבר בעניין זה.

הרבי מוסיף ומסביר האתגר המרכזי בדורנו מתרכז סביב בעיית חוסר השלום. ככל שמתקרבים לקץ הגלות ולביאת המשיח כך השלום בעולם נראה רחוק מאי פעם. לכן שלום הבית של כל זוג הוא תיקון אישי ונקודתי שיוביל לגאולה השלמה של כל עם ישראל:

וכבר אמרתי לו כמה וכמה פעמים, והנני לשנות עוד הפעם אשר עליו להשתדל בהשתדלות היותר גדולה בעניין השלום בית בינו ובין זוגתו תחיה אשר כבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר הסכים על השידוך שביניהם, וידוע מאמר רבותינו זכרונם לברכה נשים דעתם קלה, ואשה דמעתה מצויה ולכן עליו להיות המוותר ובפרט במילי דעלמא, ואם בכל עת הפליגו רבותינו זכרונם לברכה במעלת השלום בית, על אחת כמה וכמה בערב שבת קודש. ואנו עתה כולנו בתוך כלל ישראל "בערב שבת קודש לאחר חצות", שקרב קץ גלותנו וביאת משיח צדקנו [שעל ימות המשיח נאמר "יום שכולו שבת"].

מובן שההעלם וההסתר ביותר הוא בנוגע לשלום בית, כי ידוע שגדול השלום וכל התורה כולה דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ובפרט בגלות זה האחרון שכמאמר רבותינו זכרונם לברכה ביומא ט' ע"ב בא בסיבת העדר השלום, וכל כמה שמתקרב קץ הגלות הרי ההתאבקות מצד שכנגד הוא ביותר בנוגע שלא להניח לעשות שלום בעולם בכלל ובין איש

ואשתו דלמטה שהם בדוגמת איש ואשה דלמעלה בפרט, אבל לפום גמלא שיחנא, ובוודאי נותנים הכוחות על זה לעמוד בנסיון, ועיין גם כן קונטרס החלצו.

בברכה ליראת שמים ולשלום בית.

במענה על מכתביו מי"ז בתמוז – יהפך בקרוב לששון ולשמחה [ומכתבים נוספים]...

תשואות חן על מה שכותב אודות פעולותיו משך ימים אלו, ובטח ימשיך במנהגו טוב זה, והלוואי שישפיע על חבירו במלאכת הקדש, הוא ענין הפצת המעיינות ובכלל הפעולות בשטח חב"ד – שגם הם יעשו וינהגו ככה.

המענה על מכתביו הקודמים בטח הגיע במועדו.

הרבי מסיים את מכתבו בכך שעל ידי תיקון כל בית ובית נוכל לתקן גם את ביתו של הקב"ה, בית המקדש. בעצם הוא רומז למה שחז"ל אמרו – 'איש ואישה, זכו, שכינה ביניהם'. וכמו שהשכינה תשכון בבית שבו יש אהבה ושלום בין בני הזוג, כך הקב"ה ישכון בתוך עם ישראל, 'ושכנתי בתוכם', בקץ הימים:

ובימים אלו של בין המצרים המזכירים על החורבן והירוס, יש להדגיש כי אין ענינם עונש גרידא, ונמיכות רוח ועצבות חס ושלום, אלא תיקון ובנין ביתר שאת וביתר עז לעשות לו יתברך דירה בתחתונים...

"ושכנתי בתוכם" כתיב, שעל ידי תיקון ובנין המשכן שבכל אחד ואחת מבני ישראל, והפצת המעיינות אפילו בין אלה שעדין נמצאים חוצה — נחיש הגאולה השלימה והאמתית על ידי משיח צדקנו ובנין בית הבחירה בקרוב ממש.

לסיכום: במאמר זה בדקנו את יחסו של הרבי לשמירת המצוות ולביאת המשיח והגאולה, וכן את החיבור שיצר הרבי בין שמירת המצוות לגאולה.

הרבי אמר שעל כל יהודי להשתדל לשמור את המצוות הפרטיות, ובכך להוסיף לערבות ההדדית שתשפיע על שאר עם ישראל. הוא הדגיש שכל מצווה, קלה כחמורה, תוסיף קדושה, ובדור שלנו שהוא דור הגאולה על כמה וכמה.

בקשר לגאולה ולביאת המשיח הרבי הסביר שהגאולה היא אור בקצה המנהרה, ולכן על כל יהודי להבין שאנחנו חיים בתקופת הגאולה, ושהוספה של כל מצווה ומצווה מקרבת אותנו לגאולה השלמה.

לסיום, הרבי הציג את שלום הבית כדגם יחיד של השלום העולמי. השכינה ששורה בין בני זוג המכבדים זה את זה תאפשר לשכינה לשכון בהר הבית ובבית מקדשנו. בעצם מצוות שלום בית היא דוגמה לכך שמצווה אחת יכולה לקדם את הגאולה.

הרבי מלובביץ' הקים מערך אדיר של מבצעים ברחבי העולם בנושא שמירת המצוות. אני חושב שכל הפעילות הזו קירבה מספר רב של יהודים משום שחסידי חב"ד מתייחסים לכל אחד ואחד בסבר פנים יפות ובהקשבה. אני מכיר במיוחד את כל המבצעים סביב מצוות הנחת תפילין. עמדתי לא מעט פעמים ליד דוכנים של חב"ד וראיתי איך הם משוחחים בנחת עם יהודים רחוקים מתורה ומצוות. ראיתי את הכבוד שלהם לכל אחד, אפילו אם היהודי לא הסכים להניח תפילין או התווכח על חשיבות שמירת המצוות בכלל.

יהי רצון שנזכה לגאולה קרובה ושלמה, אמן!

מחכים למשיח
טל נפתלי

כולנו מחכים למשיח. 'בכל יום שיבוא' – מוכנים ומצפים. אך מתי זמן הגאולה? מתי יבוא המשיח?
בגמרא מסופר שיש מועד סופי לגאולה, בין אם נרצה ובין אם לא. זמן שבו יבוא המשיח בכל מקרה.
בגמרא במסכת סנהדרין, צח ע"א נאמר: "זכו – אחישנה. לא זכו – בעתה". הגמרא אומרת שהגאולה תלויה בנו: אם נזכה, כלומר, אם נעשה את רצון ה' ונעבוד אותו, נזכה לגאולה מהר, עוד לפני זמנה. אך אם לא נעשה רצון ה' ולא נזכה, נצטרך לחכות, והמשיח יבוא בזמנו העתידי.
בסוף מסכת סוטה הגמרא אומרת דברים קשים מאוד על הימים שיבואו לפני הגאולה. אלה יהיו ימות המשיח: בזמן המשיח "חוצפא יסגא" – החוצפה תהיה נוראה, אין אבא אין אימא, אין אף אחד, לא מתייחסים לאבא ולא לאימא, "ויוקר יאמיר" – היוקר ימשיך לעלות, "הגפן תיתן פריה והיין ביוקר" – יש שפע של ענבים ושפע של יין, אבל הכול יהיה יקר מאוד, "ומלכות תיהפך למינות" – השולטים בעם ישראל יהיו כופרים בתורה, שונאי תורה, "ואין תוכחת" – מי יכול להוכיח מישהו, 'מי אתה שתגיד לי מה לעשות?!'... אפילו אבא לא יוכל להוכיח את הילדים שלו, "חכמות סופרים תסרח ויראי חטא ימאסו" – בני התורה יהיו מאוסים בעיני אנשים.

המצב הרוחני בערב ימות המשיח יהיה בכי רע. הרמה הרוחנית תהיה נמוכה מאי פעם, לא רק בעם ישראל אלא בכל המלכויות שבעולם. גם במקומות שבהם הייתה מעט אמונה, היא תאבד, וכל האומות יכפרו בה' יתברך ובמצוותיו. גם עם ישראל יהיה בתהליך כזה. עם ישראל יעזוב את דרך ה' וישכח את התורה ואת מצוותיה. במקום המידות הטובות המאפיינות את העם היהודי יופיעו אצל היהודים מידות כמו עזות פנים וחוצפה, והתנהגות ללא ערכים. כתוצאה מן הדרדור הרוחני הזה, תהיה ברחובות אווירה של חומריות, הפקרות ונטישת המוסריות. גילוי עריות יופיע במקומות ציבוריים, ובה בעת יזלזלו בתורה, שלא תיחשב בעיני הציבור.

אז מה אנו צריכים לעשות? איך אנחנו מביאים את הגאולה?
אומר הרבי מלובביץ' זצ"ל: "דורנו דומה לננס היושב על גבי ענק. גם אם איננו בדרגה הראויה לגאולה, הרי שבזכות כל הדורות שלפנינו ודאי נזכה לה מיד". הרבי מסביר שאכן דורנו הוא 'ננס', קטן, יחסית לכל הדורות הקודמים, אך מכיוון שהם כבר פעלו רבות למען הגאולה, הם כבר בנו את רוב הבניין, וכל שנותר לנו לעשות הוא רק להשלים את האבן האחרונה בבניין, והגאולה תגיע.

הרב מבריסק סיפר שנפגש עם החפץ חיים, והחפץ חיים אמר לו כך: "אנשים באים אליי כדי לבקש עצות להינצל מצרות שונות. והנה נאמר בגמרא: 'שאלו תלמידיו של רבי אליעזר הגדול את רבם מה יעשה אדם ויינצל מחבלי משיח? ענה להם: יעסוק בתורה ובגמילות חסדים'." המשיך החפץ חיים: "אם יאספו את כל האחרונים, ואפילו את כל הראשונים, וכל הגאונים, האמוראים והתנאים, האם הם יוכלו לתת עצה טובה יותר מרבי אליעזר הגדול?! ומה רוצים ממני, ישראל מאיר, שאתן להם עצה?!"

אז מה אנו צריכים לעשות?

אנו חייבים להתחזק! בעבודת ה', במצוות ובגמילות חסדים שהרי הגאולה קרובה ואנו צריכים רק להכניסה ולזרזה.

יהי רצון שנזכה לראות בבניין שלם במהרה בימינו!

התורה ולומדיה ב'עקבות המשיח'

יהודה שיפריס

מספרת הגמרא במסכת שבת (קלח ע"ב):

"שלח ליה רמי בר יחזקאל לרב הונא: 'אימא לן איזי הנך מילי מעלייתא דאמרת לן משמיה דרב, תרתי בשבת וחדא בתורה'."

רמי בר יחזקאל ביקש מרב הונא שיאמר לו דברים בשם רב: שני דברים בהלכות שבת ואחד בעניין התורה. על התורה אמר לו:

"תורה – דאמר רב: עתידה תורה שתשתכח מישראל, שנאמר: 'והפלא ה' את מכתך', הפלאה זו איני יודע מהי. כשהוא אומר: 'לכן הנני יוסיף להפליא את העם הזה הפלא ופלא' – הוי אומר: הפלאה זו תורה."

מה ששולח רב הונא בשם רב על התורה הוא שעתידה התורה שתשתכח מישראל (ע"פ הפסוקים). על כך מביאים מה שנשנה בתוספתא בדומה לכך:

> תנו רבנן: כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו, עתידה תורה שתשתכח מישראל, שנאמר: "הנה ימים באים נאם ה' אלהים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה'", וכתיב: "ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו". דבר ה' – זו הלכה, דבר ה' – זה הקץ, דבר ה' – זו נבואה. ומאי "ישוטטו לבקש את דבר ה'"? אמרו: עתידה אשה שתטול ככר של תרומה ותחזור בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לידע אם טמאה היא ואם טהורה היא, ואין מבין.

הפסוקים המובאים מעמוס מופיעים מעט אחרי נבואה על הקץ ("כלוב קיץ" – "בא הקץ"), ומפרשים זאת שמרוב שנשתכחו המסורות, לא ידעו מה להשיב גם על שאלה כזאת (בגמרא מסבירים בדיוק מהי שאלת האישה).

> תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, שנאמר: "כי לא תשכח מפי זרעו". אלא מה אני מקיים "ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו"? שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד.

רשב"י אומר שאין לומר שתשתכח התורה מישראל, חלילה, אלא רק שלא תהיה מסורת ברורה ואחידה.

אלו דברי הגמרא במסכת שבת (קלח ע"ב – קלט ע"א). אנו רואים כאן שיהיו באותו 'קץ' שנים של בלבול ומבוכה (גם לדעת רשב"י יהיה אז בלבול).

אפשר לראות בדומה לכך מה שעונה רבי יצחק בשם רבי יוחנן לרב נחמן (בסנהדרין צז ע"א) לאחר שזה שאלו אם יודע הוא מתי יבוא המשיח (="בר נפלי" – "סוכת דוד הנופלת"):

"אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: דור שבן דוד בא בו – תלמידי חכמים מתמעטים, והשאר עיניהם כלות ביגון ואנחה, וצרות רבות וגזרות קשות מתחדשות, עד שהראשונה פקודה – שניה ממהרת לבוא."

עם כל הצרות, הצרה הראשונה היא "תלמידי חכמים מתמעטים". כאשר זה קורה, כאשר התורה היא לא במרכז – השאר גם כן "עיניהם כלות ביגון ואנחה" וכו'.

וכעת נעבור להתבונן בקטע מהמשנה האחרונה במסכת סוטה שמופיע בהמשך הגמרא דלעיל (סנהדרין צז ע"א):

> בעקבות משיחא חצפא יסגא, ויקר יאמיר, הגפן תתן פריה והיין ביקר, והמלכות תהפך למינות, ואין תוכחה, בית ועד יהיה לזנות, והגליל יחרב, והגבלן ישום, ואנשי הגבול יסובבו מעיר לעיר ולא יחוננו, וחכמת סופרים תסרח, ויראי חטא ימאסו, והאמת תהא נעדרת. נערים פני זקנים ילבינו, זקנים יעמדו מפני קטנים. בן מנבל אב, בת קמה באמה, כלה בחמתה, איבי איש אנשי ביתו. פני הדור כפני הכלב, הבן אינו מתביש מאביו. ועל מי יש לנו להשען, על אבינו שבשמים.

נביא שניים מפירושי רש"י על הגמרא הזו:

> **אשר חרפו אויביך ה' אשר חרפו עקבות משיחך –** לא אתפרש האי קרא למאי איכתיב הכא, דהא לא קא דריש ביה מידי, ונראה למורי שכן נכתב בספרים תחלה, כמו ששנינו בפרק אחרון דסוטה (מט ע"ב): 'בעקבות המשיח חוצפא יסגא', וכתבו פירוש זה על 'בעקבות' שהוא לשון סוף, כמו "אשר חרפו עקבות משיחך".
>
> **בית הועד –** מקום שתלמידי חכמים מתוועדין שם ללמוד תורה.

כלומר, בזמן הזה – 'עקבות המשיח', אחד הדברים שמראים את מצבו הירוד של העם הוא שבמקום שצריך להיות הכי מלא אנשים שלומדים תורה, נמצא עיסוק מביש מאין כמותו שמסתתרים בשביל לעשות אותו (שעד כדי כך יהפוך המקום למוזנח).

ונחזור להמשך הגמרא דלעיל (סנהדרין צ"ז ע"א):

> תנו רבנן: שבוע שבן דוד בא בו – שנה ראשונה מתקיים מקרא זה: "והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר", שניה חיצי רעב משתלחים, שלישית רעב גדול, ומתים אנשים ונשים וטף חסידים ואנשי מעשה, **ותורה משתכחת מלומדיה**. ברביעית – שובע ואינו שובע, בחמישית – שובע גדול ואוכלין ושותין ושמחין **ותורה חוזרת ללומדיה**. בששית – קולות, בשביעית – מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא.

כאן אנו רואים – בשונה מבכל המקורות שהבאנו עד כה – שאומנם "תורה משתכחת מלומדיה", אך גם ובעיקר – לאחר מכן מגיע הדבר שלצורכו נעשתה כל ה'ירידה לצורך עלייה' הזאת – "תורה חוזרת ללומדיה". והרי זוהי באמת התכלית, שיהיו כולם ואוכלין ושותין ושמחין **ותורה חוזרת ללומדיה**. ואפשר לחזות בכך ביתר בהירות כפי ש"מרגלא בפומיה דרב" (=מורגלת בפי רב) במסכת ברכות (יז ע"א) עם פירוש הבן יהוידע:

> מרגלא בפומיה דרב: לא כעולם הזה העולם הבא. העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר: "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו".
>
> צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה. מקשים: הוה ליה למימר על ראשיהם! ונראה לי כל אלו העטרות נעשים מן עסק התורה, כי מן אורות המצות נעשים לבושים דיקר, ומן אורות דברי תורה נעשים עטרות, כנודע, ולכן אמרו רבותינו ז"ל על פסוק "זר זהב": זכה – נעשית לו זֵר, כלומר עטרה, ודרשו זה על התורה שבארון, והנה דברי תורה תלויים בחכמתו של אדם, ואוצר החכמה הוא במוח שבתוך הראש, ולזה אמר עטרותיהם בראשיהם, לומר: נעשים מן אורות דברי תורה שהם מקורם בתוך ראשיהם ששם המוח, גם כח הזכרון ששומר את התורה הוא במוח, נמצא המוח שבראש האדם הוא אוצר של התורה.

לסיכום: במאמר זה ראינו שבאגדות חז"ל מוזכרת התורה בזמן הקרוי "עקבות המשיח" כדבר מוזנח: יהיו שאלות בסיסיות שלא יהיה מי שידע להשיב עליהן, מקום לימוד התורה יהפוך מוזנח וישמש לדברים הכי נמוכים, תלמידי החכמים יתמעטו ותשתכח התורה מישראל (חס ושלום...). הבלבול יהא רב, אך בסוף – תורה חוזרת על לומדיה, וכמו ש"מרגלא בפומיה דרב" – "העולם הבא אין בו לא אכילה

ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות" – אין בו את כל השטויות של העולם הזה, "אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה" – זוכים שהתורה ממש בראשם, "שנאמר: 'ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו'".

לדעתי, המהלך שאנו יכולים לראות פה הוא ירידה למקומות מאוד נמוכים שנעשית לצורך העלייה, לצורך הגאולה השלמה, ואפשר לראות זאת כמתייחס לדור שלנו,דור שיש בו בתחומים מסוימים שפל רוחני ותורני, וישנה ירידת הדורות גדולה מאוד לצערנו, אך ירידה זו הריהי ממש לצורך העלייה, ויכולים אנו לראות גם בדורנו ניצוצות של העלייה של התורה שהם הם גאולתם של ישראל שכמו איילת השחר שבקע אורה – בתחילה קמעא קמעא, כל מה שהיא הולכת – היא רבה והולכת[85].

באופן אישי: קטע מאוד משמעותי בעיניי בכתיבת המאמר הוא שהבנתי שתחילת העלייה של התורה (שחדי העין יכולים להבחין בה) הריהי מראה לנו את תחילת הגאולה, במיוחד מהמקום הרוחני והתורני הנמוך מהרבה בחינות שבו אנו נמצאים ויכולים אנו ממש לראות את עקבות המשיח והגאולה.

עוד קטע יפה לדעתי הוא שהבן יהוידע מסביר שלעולם הבא, עטרותיהם בראשיהם הוא שעוסקים בתורה[86], שזהו העולם הבא.

נותרו גם כמה שאלות פתוחות, כמו למשל הקשר בין עולם הבא לבין ימות המשיח (לעתיד לבוא), שהם לכאורה דברים לא קשורים. יש עוד מקום להרחיב ולדייק על המצב המדויק של ידיעת התורה (כמו שמרחיבים בגמרא שהבאנו חלק ממנה לעיל בשבת קלח ע"ב, עי"ש).

אני חושב שאפשר לקחת לחיים את זה שהתכלית היא בסופו של דבר התורה והקב"ה, ושצריך באמת ליישם את זה. לדעתי חשוב להבין שהרבה מדברים לא טובים אלה (כגון ביזיון וזניחת התורה ולומדיה) כבר היו, ואנו כעת בזריחה. והייתי רוצה שנזכה ונבין באמת את חשיבות לימוד התורה ומרכזיותו, ושנזכור מה העיקר ומה הטפל.

[85] על פי מה שאמר לו ר' חייא הגדול לר' שמעון בן חלפתא כשהילכו בבקעת ארבל וראו איילת השחר שבקע אורה. ירושלמי ברכות פ"א ה"א.

[86] כמו שאומרים שבעולם הבא כולם לומדים תורה: מי שלמד תורה בעולם הזה – יהיה לו גן עדן, מי שלא – זה יהיה בשבילו גיהנום.

שער חמישי

ענייני הלכה, מעגל השנה, פרשיות השבוע ועבודת ה'

בעניין שבירת השולחן הקרוי הוק"י בלעז נעם מאירסון

בעניין שבירת השולחן הקרוי הוק"י בלעז אשר התיישבו עליו שלושה בני אדם זה אחר זה, ובהתיישב השלישי נשבר השולחן, יש לדון מי חייב בתשלום הנזק.

איתא בגמרא ב"ק י' ע"ב:

חמשה שישבו על ספסל אחד ולא שברוהו ובא אחד וישב עליו ושברו – האחרון חייב. ואמר רב פפא: כגון פפא בר אבא.

היכי דמי? אילימא דבלאו איהו לא איתבר, פשיטא! אלא דבלאו איהו נמי איתבר. מאי קעביד? ...לא צריכא דבלאו איהו הוי מיתבר בתרי שעי, והשתא איתבר בחדא שעה,

דאמרי ליה: 'אי לאו את הוי יתבינן טפי פורתא וקיימין' (אתה אשם, כי בלעדיך היינו קמים לפני שהשולחן נשבר).

ולימא להו: 'אי לאו אתון בדידי, לא הוה מיתבר' (אם הייתי יושב בלעדיכם, השולחן לא היה נשבר, לכן גם אתם אשמים, כי היה עליכם לעמוד).

לא צריכא, דבהדי דסמיך בהו תבר. פשיטא!

מהו דתימא כחו לאו כגופו דמי, קמ"ל דכחו כגופו דמי, דכל היכא דגופו תבר כחו נמי תבר.

וצריכים להבין:

א. מה עניינו של פפא בר אבא?

ב. מסקנת הגמ' ('לא צריכא דבהדי...'), האם היא מדברת:

א. על התשובה הקודמת – שהספסל היה נשבר בכל מקרה יותר מאוחר, אבל אם הספסל לא היה נשבר לולא האחרון הם פטורים אע"פ שהיה להם לעמוד.

ב. גם במקרה שבלי האחרון הספסל לא היה נשבר כלל, ורק אם האחרון לא אפשר להם לעמוד הם פטורים, אבל בסתם היה להם לעמוד כשהאחרון התיישב, וכולם חייבים.

א. רש"י מפרש שפפא בר אבא היה 'בעל בשר'.

בתוס' מביאים שני הסברים לכך:

א. שיטת הרשב"ם – סתם אדם לא חייב אם התיישב על ספסל ונשבר, כי בעל הספסל מרשה בדרך כלל לשבת על ספסלו, והיושב דומה לשואל ופטור אם הספסל נשבר מחמת מלאכה (ישיבה). דווקא אדם כבד כמו פפא בר אבא חייב, כי הספסל לא שאול לו ואין לו רשות לשבת עליו.

ב. שיטת ר"ת – רב פפא מביא דוגמה לתירוץ האחרון של הגמרא לאדם שיכול לעכב את כולם מלעמוד.

המאירי מפרש בפשטות: "לא נאמר כן אלא דרך צחות ומילי דבדיחותא."

ב. בסיפא רש"י מפרש: "לא צריכא דבהדי דסמיך עלייהו – לעולם דבלאו איהו לא הוה מיתבר כלל; סמך בהו – נסמך עליהם ולא יכלו לעמוד". רש"י מפרש שהתירוץ האחרון של הגמרא חוזר בו מהתירוץ הקודם ומדבר במקרה שבלי האחרון הספסל לא היה נשבר כלל, ודווקא במקרה שהאחרון מנע מהם לעמוד רק הוא חייב, אבל בסתם היה להם לעמוד מיד, ואם לא עמדו כולם חייבים.

אולם הפני יהושע מסביר שאם הספסל לא עמד להישבר, רק האחרון חייב, גם אם השאר יכלו לעמוד, ומנמק זאת: "דלא מסקי אדעתייהו כלל שתשבר מהיכא תיתי נתחייבו כיון שלא היה להם לעמוד" (וכך גם הוא מסביר את רש"י עיין שם).

להלכה:

הרמב"ם פוסק: "חמישה שישבו על הכסא ולא נשבר ובא אחרון וישב עליו ונשבר, אף על פי שהיה ראוי להשבר בהן קודם שישב, הואיל וקירב את שבירתו, האחרון חייב. שהרי אומרים לו: 'אילו לא נסמכת עלינו, היינו עומדים קדם שישבר'. ואם ישבו כאחת ונשבר כולן חייבין, וכן כל כיוצא בזה." הרמב"ם עוסק במקרה שישבו על כסא וכנראה כך גרס בגמרא. מכל מקום, נראה שהרמב"ם סובר שאם שהספסל לא היה נשבר בלי האחרון, השאר פטורים למרות שיכלו לעמוד. כלומר, כמו ההסבר השני שבסעיף ב. (ועיין בבית יוסף, במאירת עיניים ובביאור הגר"א שדנו בשיטת הרמב"ם.)

הרמב"ם לא הזכיר את העניין של פפא בר אבא, ומסביר הלחם משנה שהרמב"ם סבור כמו ר"ת, שפפא בר אבא הובא רק כדוגמה.

הטור בסימן שפ"א מביא את הרמב"ם, ומוסיף בשם הרא"ש שמדובר דווקא באנשים שמנים, וכותב: "אם ישבו זה אחר זה, אם לא היה נשבר אלמלא ישיבת האחרון, אז הוא לבדו חייב. ואם היה נשבר מיד, אף אם לא ישב זה עליו אז הוא פטור. ואם הענין כך, שבזולתו היה מתקיים שעה וע"י שישב עליו נשבר מיד: אם בשישב עליו נשען עליהם ומנען מלעמוד הוא לבדו חייב, ואם לאו, כולם חייבין". דעת

הטור יותר ברורה – האחרון חייב במקרה שהספסל בלעדיו לא היה נשבר, או במקרה שהספסל היה נשבר עוד מעט ובגללו נשבר מיד והוא מנע את השאר מלעמוד.

בשו"ע המבנה נראה כמו הטור: בהתחלה הוא מביא את הרמב"ם (ומוסיף: "ונסמך עליהם ולא הניחם לעמוד").

אחר כך הרמ"א ב'יש אומרים' מביא את דעת הרא"ש (שמדובר באנשים שמנים), ולבסוף הרמ"א מצטט את סוף הטור שהבאנו למעלה ("אם ישבו וכו'"). ולמעשה צ"ע.

מיהו דתי? ומיהו יהודי? – נקודה למחשבה

אשוריה שלום דורפמן

מי שמכונים היום 'דתיים', הם אלה שיש להם את החיים שלהם, ובנוסף לכך הם גם דתיים.

על זה יש לומר: לא כל מי שעושה כמות כזו או אחרת של מצוות, ונמנע מכמות כזו או אחרת של עבירות, ראוי להיקרא דתי.

בשביל הדתיים האלה הדת היא 'עוד דבר' בחייהם, ואינה, לצערנו, החיים עצמם. יש להבין שהיהדות אינה אוסף של מצוות ואיסורים, אלא היא עולם שלם בפני עצמו, עולם שלם של עבודת ד', שיכול למלא את עולמו של היהודי, כל כולו, 24/7. עולם זה כולל את כל הרגשות וההרגשות (למשל תענוג, שמחה, עצב, ועוד), ויש בו למי שבתוכו עליות ומורדות, גדלות ולעיתים קטנות. אצל האנשים האלה, היהדות, או 'הדת', ממלאת זמן מסוים, ובכל שאר הזמן הם חיים את חייהם שלהם. הדת היא משהו חיצוני אצלם. אצל ה'דתיים', יש לדת מקום כלשהו להשתלב בתוך החיים שלהם, במקום שהדת תהיה זו שתגדיר את חייהם, ובעצם תהיה החיים עצמם. מה שצריך להיות הוא שהדת תיגע לעצם המהות, לעצם הגדרת ה"אני" של האדם. אצל היהודי האמיתי הכול נובע מתוך הדת, מתוך היהדות – "הם חיינו", ולא "גם הם חיינו". זה לא שאני גם דתי, ואלא שהאני אינו דבר נפרד מהדת או מהיהדות.

עצם השימוש במילה 'דתי' הוא בעייתי מכיוון שאוטומטית הוא מצמצם את היהדות לתחום מסוים, בשעה שבאמת אין הדבר כך, ובאמת היהדות היא החיים עצמם, התורה היא 'תורת חיים'. אין 'חיים' ו'דת' לצידם, אלא יש חיים שנובעים מהיהדות ומהתורה ומתנהלים על פיהן.

היהדות היא הדבר הכי עמוק שיש, משהו שבא מתוכנו, מעצם מי שאנחנו, ולא דבר שנכפה עלינו מבחוץ, בין ברצון ובין שלא ברצון. בבחינת "שנעשו לו שתי כליותיו כשני רבנים", שזה העצמיות של היהודי ממש.

בעצם אם נשאל את היהודי הדתי הממוצע "מי אתה?", הוא יענה: "אני כזה וכזה", ו"אני גם דתי", הוא יאמר. זאת בניגוד ליהודי השלם והאמיתי, שאצלו הדת היא לא נפרדת ממי שהוא, אלא היא ממש מי שהוא וכל עצמותו נובעת ממנה.

לענ"ד, זהו אחד החטאים והעיוותים הגדולים של ימינו: צמצום הדת – כלומר – האמירה, המחשבה, ההרגשה והתפיסה שהדתיות שלי מסתכמת בבית הכנסת ובבית המדרש, וכשאני יוצא משם, אני חוזר לחיי שלי (האמיתיים?).

בדומה לזה, כותב הרב מאיר כהנא הי"ד (הדברים האלו נכונים גם למי שלא מסכים עם דעותיו) במאמרו "קץ ההיסטוריה":

> שוב ושוב – אינני יכול להדגיש באופן יותר ברור ולחזור על הדברים פעם אחר פעם, שכל מה שקורה בעולם חייב להבחן במונחים של מושגים יהודים, בהשקפה הלכתית. אין ביהדות דבר הנקרא "פוליטיקה" או "אקטואליה" או כל דבר המצוי מחוץ לתחום הריבונות של רעיונות התורה וערכי ההלכה. לדאבוננו ולאסוננו, **התורה למעשה הוגבלה במשך הזמן לבית הכנסת, לישיבה, למטבח, לחדר השינה ולסופר (מהדרין, כמובן), וזאת כפועל יוצא של הפיכת היהדות ל"דת", במקום היעוד המקורי שלה כתורת חיים המקיפה את כל שטחי החיים הפרטיים והלאומיים.** לכן אנשים לא רואים בעיה כלשהי בלהתמודד עם ארועי העולם במונחים חילוניים, לא-יהודיים, "פוליטיים", שכן אין לנו הבנה לגבי יחס ההלכה לגויים ולאומות. וחוסר ההבנה הזה נובע מחינוך ישיבתי אשר, כשלעצמו, התרחק מהרעיון היהודי המקורי.

לסיכום, נקודה למחשבה: האם אני 'דתי', או 'יהודי'? האם היהדות אצלי היא 'תורת חיים' או 'דת' התופסת מקום כלשהו בחיים שלי?

"ועצר את השמים" – מה נחשב עצירת גשמים?

אשוריה שלום דורפמן

תענית, ו ע"ב: "ואמר רב חסדא: גשמים שירדו כדי לגוף בהן פי חבית אין בהם משום 'ועצר'."

מה הייתה ההו"א? האם ההו"א היא שאם ירדו גשמים פחות מכדי לגוף בהן פי חבית, יהיה בהם משום ועצר? והרי לכאורה הפירוש של "ועצר את השמים", הוא שלא רק שיעצרם, אלא גם שלא יהיה מטר, והיינו שלא יהיה מטר כלל, וא"כ משירד מטר אפילו מעט, הרי זה כבר לא בגדר של "ולא יהיה מטר", ואולי גם לא בגדר "ועצר את השמים". ואולי אפשר לומר שהחידוש פה הוא שיש גדר של "ועצר את השמים", שבו גם אם יהיה קצת גשם זה נחשב שהשמיים עצורים, שכן זה לא נחשב "פתיחה" של השמיים, וכשיש פחות מכדי לגוף בהן פי חבית, ויש גדר של "ולא יהיה מטר", שמשמע אפילו כלשהו, ואפילו בכלשהו זה נחשב שיש מטר, אך אם לא ירדו כדי לגוף בהן פי חבית, הרי זה בגדר של "ועצר" – עצירת השמיים.

דרשו לעיל: "ועצר את השמים – מן העבים ומן הרוחות. אתה אומר מן העבים ומן הרוחות או אינו אלא מן המטר? כשהוא אומר ולא יהיה מטר, הרי מטר אמור. הא מה אני מקיים ועצר את השמים – מן העבים ומן הרוחות."

תענית דף ו ע"ב: "אמר רב חסדא: גשמים שירדו כדי לגוף בהן פי חבית אין בהם משום ועצר. ואמר רב חסדא: גשמים שירדו קודם ועצר אין בהם משום ועצר. אמר אביי: לא אמרן אלא קודם ועצר דאורתא, אבל קודם ועצר דצפרא יש בהן משום ועצר, דאמר רב יהודה בר יצחק: הני ענני דצפרא לית בהו מששא, דכתיב: 'מה אעשה לך אפרים מה אעשה לך יהודה וחסדכם כענן בקר'. א"ל רב פפא לאביי: והא אמרי אינשי במפתח בבי מיטרא בר חמרא מוך שקך וגני? לא קשיא, הא דקטיר בעיבא, הא דקטיר בענני."

ואולי על דרך זה יהיה ניתן להבין ש"גשמים שירדו כדי לגוף בהן פי חבית אין בהם משום ועצר", הכוונה היא ש'ועצר' מדבר על עבים ורוחות, וא"כ, אע"פ שזה רק גשם ולא עבים ורוחות, מ"מ אם ירד כדי לגוף בהן פי חבית, הרי זה מועיל כאילו היו עבים ורוחות (או שאפשר לומר שאם ירד כ"כ הרבה עד כדי לגוף בהן פי חבית, בוודאי גם היו עבים ורוחות של ממש). והיינו שאמרו "גשמים שירדו קודם ועצר דצפרא יש בהן משום ועצר" – הכוונה היא מן העבים ומן הרוחות, שכמו שממשיכים שם ואומרים שאין בהם משום ועצר כי כתוב "מה אעשה לך אפרים... וחסדכם כענן בקר", שעננים של בוקר אין בהם ממשות. וההוכחה היא שלא אכפת לנו מהעננים בבוקר אם בגשם מדובר! – אם ירדו

גשמים, ירדו גשמים! ולכן לכאורה מוכח ש"ועצר" מדבר על העבים והרוחות, שבעננים בוקר, דלית בהו מששא, יש בהם משום ועצר, ובעצם אנחנו מפרשים את "ועצר את השמים", כמוסב על עבים ורוחות.

יש לשאול האם מה שהגמרא אומרת ש"ועצר את השמים" מדבר על עבים ורוחות, האם זה דין בעננים וברוחות שמועילים או נצרכים בפני עצמם, או שהעננים מעידים על כמות או על איכות הגשם, ואז אין הבדל בין אם "ועצר" זה מן העבים ומן הרוחות, או אם זה מן הגשמים. רש"י אומר בד"ה 'דקטיר בעיבא': "אם נתקשרו שמים בעננים עבים ולא קלושים, אין בהם משום ועצר". וממה שאמרו בגמרא שאמרי אינשי "במפתח בבי מטרא בר חמרא מוך שקך וגני", על פי ההסבר של רש"י שיהיו הרבה גשמים והשנה תתברך ולא יהיה החמר צריך למכור את תבואתו, משמע אולי קצת שמה שמדברים על העננים זה מחמת הגשמים ולא מחמת העננים עצמם, ועדיין אפשר להבין כך ואפשר להבין כך.

ועוד יש לשאול, מהי הנפקא מינה אם יש בהם משום 'ועצר' או שאין בהם? האם יש פה נפקא מינה לתענית או שזהו עניין רוחני של הקשר בין קוב"ה וישראל?

גמרא תענית י ע"א: "מתני'. הגיע י"ז במרחשוון ולא ירדו גשמים, התחילו היחידים מתענין ג' תעניות."

שם, ו ע"א: "דתניא, איזו היא רביעה ראשונה הבכירה בשלושה במרחשון, בינונית בשבעה בו, אפילה בשבעה עשר בו, דברי ר"מ. ר' יהודה אומר: בשבעה ובי"ז ובעשרים ושלושה. ר' יוסי אומר: בי"ז ובעשרים ושלושה ובראש חודש כסליו. וכן היה ר' יוסי אומר: אין היחידים מתענין עד שיגיע ר"ח כסליו. אמר רב חסדא: הלכה כר' יוסי... בשלמא רביעה ראשונה לשאול, שלישית להתענות. שניה למאי? אמר ר' זירא: לנדרים... רב זביד אמר: לזיתים... רב פפא אמר: כדי להלך בשבילי הרשות... רב נחמן בר יצחק אמר: לבער פירות שביעית... ואמר רבי אבהו: רביעה ראשונה כדי שתרד בקרקע טפח, שניה כדי לגוף בה פי חבית."

יש לשאול על דברי רבי אבהו, האם דבריו על רביעה ראשונה ושנייה באים לחלוק על התאריכים של הרביעות שנמנו בברייתא לעיל, או שהוא בא לפרש?

אולי אפשר לומר שלא לחינם רבי אבהו לא מדבר על רביעה שלישית, כי לרביעה שלישית יש נפקא מינה גם כשהיא אינה יורדת, ולכן הולכים בה על פי תאריך ולא על פי סימנים בשטח. אולם רביעה ראשונה ושנייה, הנפקא מינה בהן היא רק אם ירדו כראוי (אומנם ברביעה ראשונה נראה כי אין נפק"מ לשאלה אם ירדו או לא, אלא רק לפי התאריך מתחילים לשאול, והנפק"מ היא רק לכמות

הגשמים שירדו כדי להתענות[87], [88]ואם כן זה בהתאם למציאות בשטח, ואין קובעים על פי תאריך – שלתאריך יש משמעות רק אם ההלכה הנגזרת ממנו קיימת בכל מקרה, על פי התאריך, ולא לפי מציאות משתנה בשטח, שאז אין משמעות לתאריך כזה או אחר, אלא אם משתמשים בשניהם, המוקדם או המאוחר מביניהם – כלומר אם צריך את שני התנאים, כמו פסח שצריך שיחול גם באביב וגם בניסן). וא"כ רביעה ראשונה ושנייה הן לפי הגדרים של ר' אבהו, ומה שאמרו להם תאריכים, נראה שאמרו שזהו התאריך הראוי, שבו אם ירדו כפי שדורש שירדו ר' אבהו אז לא יהיה צריך להתענות.

[87] וכמו שכותב רש"י בד"ה 'גשמים ברביעה ראשונה': "אם באין כל כך שנימס הקרקע, יפין הן ואין צריך להתענות". אבל רש"י לא מזכיר את העניין של השאלה, שכן [לכאורה] השאלה תלויה רק בתאריך, והעניין הוא רק לכמות הגשם שיצטבר עד זמן רביעה שלישית שאם לא יהיה מספיק יהיה צריך להתענות. אך אם כן לא מובן למה יש חשיבות לשאלה האם רביעה ראשונה ירדה בטפח או שנייה ירדה כפי חבית, הרי העיקר שירדה כמות מספקת!

[88] ובכל מקרה פוסקים כר"מ שרביעה ראשונה בג' במרחשוון ובינונית בשבעה בו ואפילה בשבעה עשר בו, שהרי במשנה הבאה אומרים שמתחילים היחידים להתענות בשבעה עשר בו, והגמרא פה אומרת שהנפק"מ של רביעה שלישית היא להתענות (וראה רש"י בד"ה 'שלישית להתענות', שאומר שאם לא ירדו גשמים עד זמן רביעה שלישית מתחילים היחידים להתענות, וא"כ גם רש"י הבין לכאורה שפסקו בזה כר"מ), וא"כ פסקו כר"מ. ומה שלא שואלים בזמן רביעה ראשונה שכדברי ר"מ, ניתן לומר שזה מחמת עולי הרגלים – שבעה עשר יום אחר החג, כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת, אבל בלי זה כן הייתה הלכה כר"מ בזה.

בין יעקב ללבן
נתאי ויזן

בין עשיו ללבן

(א) וַיִּשְׁמַע אֶת דִּבְרֵי בְנֵי לָבָן לֵאמֹר לָקַח יַעֲקֹב אֵת כָּל אֲשֶׁר לְאָבִינוּ וּמֵאֲשֶׁר לְאָבִינוּ עָשָׂה אֵת כָּל הַכָּבֹד הַזֶּה. (ב) וַיַּרְא יַעֲקֹב אֶת פְּנֵי לָבָן וְהִנֵּה אֵינֶנּוּ עִמּוֹ כִּתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם. (ג) וַיֹּאמֶר ה' אֶל יַעֲקֹב שׁוּב אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וּלְמוֹלַדְתֶּךָ וְאֶהְיֶה עִמָּךְ.

(כב) וַיֵּגֶד לְלָבָן בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בָרַח יַעֲקֹב. (כג) וַיִּקַּח אֶת אֶחָיו עִמּוֹ וַיִּרְדֹּף אַחֲרָיו דֶּרֶךְ שִׁבְעַת יָמִים וַיַּדְבֵּק אֹתוֹ בְּהַר הַגִּלְעָד. (כד) וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל לָבָן הָאֲרַמִּי בַּחֲלֹם הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תְּדַבֵּר עִם יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד רָע. (כה) וַיַּשֵּׂג לָבָן אֶת יַעֲקֹב וְיַעֲקֹב תָּקַע אֶת אָהֳלוֹ בָּהָר וְלָבָן תָּקַע אֶת אֶחָיו בְּהַר הַגִּלְעָד.

(כט) יֶשׁ לְאֵל יָדִי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע וֵאלֹהֵי אֲבִיכֶם אֶמֶשׁ אָמַר אֵלַי לֵאמֹר הִשָּׁמֶר לְךָ מְדַבֵּר עִם יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד רָע.

(מד) וְעַתָּה לְכָה נִכְרְתָה בְרִית אֲנִי וָאָתָּה וְהָיָה לְעֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ. (מה) וַיִּקַּח יַעֲקֹב אָבֶן וַיְרִימֶהָ מַצֵּבָה. (מו) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאֶחָיו לִקְטוּ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ גָל וַיֹּאכְלוּ שָׁם עַל הַגָּל. (מז) וַיִּקְרָא לוֹ לָבָן יְגַר שָׂהֲדוּתָא וְיַעֲקֹב קָרָא לוֹ גַּלְעֵד. (מח) וַיֹּאמֶר לָבָן הַגַּל הַזֶּה עֵד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גַּלְעֵד. (מט) וְהַמִּצְפָּה אֲשֶׁר אָמַר יִצֶף ה' בֵּינִי וּבֵינֶךָ כִּי נִסָּתֵר אִישׁ מֵרֵעֵהוּ. (נ) אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי אֵין אִישׁ עִמָּנוּ רְאֵה אֱלֹהִים עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ. (נא) וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הִנֵּה הַגַּל הַזֶּה וְהִנֵּה הַמַּצֵּבָה אֲשֶׁר יָרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ. (נב) עֵד הַגַּל הַזֶּה וְעֵדָה הַמַּצֵּבָה אִם אָנִי לֹא אֶעֱבֹר אֵלֶיךָ אֶת הַגַּל הַזֶּה וְאִם אַתָּה לֹא תַעֲבֹר אֵלַי אֶת הַגַּל הַזֶּה וְאֶת הַמַּצֵּבָה הַזֹּאת לָרָעָה. (נג) אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵינֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם וַיִּשָּׁבַע יַעֲקֹב בְּפַחַד אָבִיו יִצְחָק. (נד) וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח בָּהָר וַיִּקְרָא לְאֶחָיו לֶאֱכָל לָחֶם וַיֹּאכְלוּ לֶחֶם וַיָּלִינוּ בָּהָר.[89]

(ד) וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים לְפָנָיו אֶל עֵשָׂו אָחִיו אַרְצָה שֵׂעִיר שְׂדֵה אֱדוֹם. (ה) וַיְצַו אֹתָם לֵאמֹר כֹּה תֹאמְרוּן לַאדֹנִי לְעֵשָׂו כֹּה אָמַר עַבְדְּךָ יַעֲקֹב עִם לָבָן גַּרְתִּי וָאֵחַר עַד עָתָּה. (ו) וַיְהִי לִי שׁוֹר וַחֲמוֹר צֹאן וְעֶבֶד וְשִׁפְחָה וָאֶשְׁלְחָה לְהַגִּיד לַאדֹנִי לִמְצֹא חֵן בְּעֵינֶיךָ. (ז) וַיָּשֻׁבוּ הַמַּלְאָכִים אֶל יַעֲקֹב לֵאמֹר בָּאנוּ אֶל אָחִיךָ אֶל עֵשָׂו וְגַם הֹלֵךְ לִקְרָאתְךָ וְאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ עִמּוֹ. (ח) וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֶר לוֹ וַיַּחַץ אֶת הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת הַצֹּאן וְאֶת הַבָּקָר וְהַגְּמַלִּים לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת. (ט) וַיֹּאמֶר אִם יָבוֹא עֵשָׂו אֶל הַמַּחֲנֶה הָאַחַת וְהִכָּהוּ וְהָיָה

[89] בראשית, פרק לא בדילוגים, פרשת ויצא

הַמַּחֲנֶה הַנִּשְׁאָר לִפְלֵיטָה. (י) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֱלֹהֵי אָבִי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי אָבִי יִצְחָק ה' הָאֹמֵר אֵלַי שׁוּב לְאַרְצְךָ וּלְמוֹלַדְתְּךָ וְאֵיטִיבָה עִמָּךְ. (יא) קָטֹנְתִּי מִכֹּל הַחֲסָדִים וּמִכָּל הָאֱמֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת עַבְדֶּךָ כִּי בְמַקְלִי עָבַרְתִּי אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה וְעַתָּה הָיִיתִי לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת. (יב) הַצִּילֵנִי נָא מִיַּד אָחִי מִיַּד עֵשָׂו כִּי יָרֵא אָנֹכִי אֹתוֹ פֶּן יָבוֹא וְהִכַּנִי אֵם עַל בָּנִים. (יג) וְאַתָּה אָמַרְתָּ הֵיטֵב אֵיטִיב עִמָּךְ וְשַׂמְתִּי אֶת זַרְעֲךָ כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא יִסָּפֵר מֵרֹב.[90]

בקריאת סוף פרשת ויצא ותחילת פרשת וישלח עולות כמה תמיהות. תמיהה אחת שבה נעסוק עולה מהבטחת הקב"ה ליעקב:

שׁוּב אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וּלְמוֹלַדְתֶּךָ וְאֶהְיֶה עִמָּךְ.

הקב"ה מבטיח ליעקב שכל עוד יקיים את התנאי – כלומר, ישוב לארץ ישראל – הקב"ה יהיה עימו.

אבל אם כך, מדוע יעקב חושש לקראת המפגש עם עשיו? הקב"ה מבטיח לך שיהיה איתך ואתה מפחד?

נראה לי שאת התשובה ניתן למצוא בהשוואת המפגש של יעקב עם עשיו למפגש של יעקב עם לבן. בפסוקים ניתן לראות שלקראת המפגש עם לבן יעקב דווקא אינו ירא. השאלה מתחדדת ומְדַיֶּקֶת: למה במפגש עם עשיו יעקב ירא אבל במפגש עם לבן לא מצינו יראה מפני המפגש?

יתרה מזאת: כאשר יעקב מתפלל לקב"ה לקראת המפגש עם עשיו, הוא מעמת את המצב הנוכחי מול ההבטחה של הקב"ה. אבל איזו הבטחה?

וְאַתָּה אָמַרְתָּ הֵיטֵב אֵיטִיב עִמָּךְ וְשַׂמְתִּי אֶת זַרְעֲךָ כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא יִסָּפֵר מֵרֹב.

איפה הובטח דבר כזה ליעקב? נחזור עוד קצת אחורה בפרשת ויצא:

(י) וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חָרָנָה. (יא) וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא. (יב) וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ. (יג) וְהִנֵּה ה' נִצָּב עָלָיו וַיֹּאמַר אֲנִי ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וֵאלֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ. (יד) וְהָיָה זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפוֹנָה

[90] בראשית, פרק לב, פרשת וישלח

וָאֶגְבְּהָ וְנִבְרְכוּ בְךָ כָּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ. (טו) וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֶזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ.[91]

מדוע יעקב הולך להבטחה הזאת? הרי הקב"ה הבטיח לו בעת צאתו מבית לבן שיהיה איתו!

ניתן אם כן לומר שישנו הבדל מהותי בין המפגש של יעקב עם עשיו לבין המפגש שלו עם לבן. לפני המפגש עם לבן הקב"ה מתגלה ללבן בחלום הלילה ומזהיר את לבן לבל יפגע ביעקב, כמו שלבן עצמו מתוודה:

יֶשׁ לְאֵל יָדִי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע וֵאלֹהֵי אֲבִיכֶם אֶמֶשׁ אָמַר אֵלַי לֵאמֹר הִשָּׁמֶר לְךָ מְדַבֵּר עִם יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד רָע.

מה קורה לפני המפגש עם עשיו? מאבקו של יעקב עם המלאך. גם המאבק הזה מתרחש בחלום, לפי מורה הנבוכים:

"כבר ביארנו שכל מקום שנזכר ראיית מלאך או דיבורו, שאין זה אלא במראה הנבואה או בחלום... וכל ההיאבקות והשיחה הללו במראה הנבואה."[92]

כלומר, בשני המפגשים הקב"ה מתגלה באיזה שהוא אופן לאחד הצדדים. במפגש עם לבן הקב"ה מזהיר את לבן לא לפגוע ביעקב, ולפני המפגש עם עשיו יש מפגש של יעקב – בחלום או במציאות המוחשית – עם מלאך, שנראה כמלאך ממש ולא מלאך במובן של שליח.

ניתן אם כן לראות שיש בסיס לחשש של יעקב. לפני הקרב מתגלה אליו מלאך אלוקים כמו שהתגלה ללבן ונאבק עימו. מה המשמעות של כך? נראה לפרש שבאמת היה מקום לחשש מפני הקרב עם עשיו בהתחשב באמור לעיל, וגם כאמור, יעקב 'שולף' בתפילתו את ההבטחה. אבל לא את זאת שנתן לו הקב"ה לפני יציאתו מבית לבן, אלא את ההבטחה בעת שחלם על הסולם בבית אל. מכאן שכנראה הבטחת הקב"ה לא תקפה במפגש הנוכחי.

רש"י מסביר מדוע חשש יעקב:

"נתמעטו זכיותי ע"י החסדים והאמת שעשית עמי, לכך אני ירא שמא משהבטחתני נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עשו."

[91] בראשית, פרק כח, פרשת ויצא
[92] מורה הנבוכים, חלק שני, פרק מב, בתרגומו של הרב י' קאפח

על איזה חטא יעקב מדבר? בעקבות כך שעמדנו על ההבדל המהותי בין המפגש של יעקב עם עשיו לבין המפגש עם לבן, נראה שהחטא קשור ביחסיהם של עשיו ויעקב. איזה חטא יכול היה לחטוא יעקב? תשובה: גנבת הברכות. יעקב חשש שאולי יש מקום שעשיו צודק בנוגע לגנבת הברכות, ולכן הוא יפסיד לו. מדוע אם כן יעקב משתמש רק בהבטחה הראשונה של הקב"ה? נדייק: הרי כתוב בהבטחה ליעקב בצאתו מבית לבן:

שׁוּב אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וּלְמוֹלַדְתֶּךָ וְאֶהְיֶה עִמָּךְ.

"אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ". יעקב חושש שאולי הארץ אינה באמת שלו, הרי הוא לקח במרמה את הברכות מידי עשיו. יש להניח גם שעשיו באמת הרחיב את שליטתו בארץ, ולכן גם התפשט לכיוון הגלעד אל עבר יעקב מאזור אדום. אבל יש עוד חלק בתנאי של הקב"ה: "וּלְמוֹלַדְתֶּךָ". יעקב רוצה להגיע ליצחק אביו שיושב בארץ הנגב, ועליו לעבור דרך עשיו לשם כך, שהרי ארץ הנגב נתונה לשליטתו של עשיו.[93]

יעקב קם באמצע הלילה, כנראה כי הוא מרגיש – רוחנית או פיזית – את נוכחותו של עשיו, ומעביר את נשיו וילדיו את היבוק צפונה. הוא עצמו נשאר לבדו ונאבק עם 'איש' שלפי חז"ל היה שרו של עשיו. לבטיו של יעקב בנוגע לשייכות הארץ לו ובנוגע למעשיו ולגניבת הברכות מקבלים מציאות של מאבק עם המלאך שמייצג את הצד של עשיו. המלאך מנסה לפגוע ליעקב במקום מילתו, כלומר, בהבטחה הראשונה של הקב"ה ליעקב בנוגע לזרעו, דהיינו בהבטחה שיעקב השתמש בה בתפילתו – ונכשל. יעקב מנצח במאבק, וההבטחה של הקב"ה בנוגע לזרעו של יעקב מתממשת, ומתברר שגם את ארץ ישראל הוא יירש, כפי שניתן לראות במעשה דינה.

[93] רמב"ן

"קפץ עליו רוגזו של יוסף"

נטעאל רוזנברג

''וישב יעקב'', רש''י מפרש כך: ''ביקש יעקב לישב בשלווה – קפץ עליו רוגזו של יוסף''.

ובגמרא רבי אחא אומר על זה כך: "בשעה שצדיקים יושבים שלווה ומבקשים לישב בשלווה בעולם הזה, השטן בא ומקטרג. אמר: לא רק שהוא מתוקן להם לעולם הבא, אלא שהם מבקשים גם לישב בשלווה בעולם הזה? – תדע לך שהוא כן, שיעקב אבינו על ידי שביקש לישב בשלווה בעולם הזה נזדמן לו שטנו של יוסף."

כמו שאמרנו על פירוש רש''י: "ביקש יעקב לישב בשלווה - קפץ עליו רוגזו של יוסף."

כל זמן שעשיו איים על משפחת יעקב והיה חשש שיבוא עשיו ויכה אם על בנים – שרר שלום בין האחים, אבל כשנסע עשיו לדרכו שעירה וחלפה הסכנה, אז האחים חיפשו להם על מה לריב, וכיוון שחיפשו מצאו: "רוגזו של יוסף".

בהמשך מפרש רש"י בד"ה 'בן זקונים': "שנולד לו לעת זקנותו."

ותמיהה היא זו: כי אם הסיבה ל"וישראל אהב את יוסף מכל בניו" היא "כי בן זקונים הוא לו", יעקב היה צריך לאהוב את בנימין יותר, כי בנימין נולד לו כשהוא היה עוד יותר זקן! וגם אם לא לאהוב אותו יותר מאשר יוסף, הרי שהיה צריך לאהוב אותם באותה המידה, אבל כתוב "אהב את יוסף מכל בניו" – אפילו מבנימין, וליוסף עשה כתונת פסים – ולבנימין לא. למה?

הרב בנציון פירר השיב על כך: אהבת יעקב ליוסף גדלה בחייה של רחל, ואהבת רחל ליוסף הכניסה אהבה יתרה גם ביעקב, ככתוב: "ויאהב יעקב את רחל", ומי שאהוב על רחל אהוב גם על יעקב.

אבל בנימין לא זכה שאימו רחל תאהב אותו. ולכן הטעם של "כי בן זקונים הוא לו" הוא ביחס לכל בניו, חוץ מבנימין. לבנימין יש טעם אחר למה הפלה אותו יעקב לטובה משום אהבתו של יעקב לרחל אשתו.

לכן קנאת אחי יוסף ליוסף הייתה קנאת בנים לכבודה של אימם. הם ראו את האהבה היתרה של יעקב ליוסף, והם ראו זאת כפגיעה בכבודה של לאה. הם לא ראו את הסיבה "כי בן זקונים הוא לו", כי אם כן, למה הוא לא אוהב את בנימין יותר? ואם אהבתו של יעקב ליוסף נובעת מאהבתו את רחל, משמע שהוא אוהב פחות את אימם לאה, שאין אימם לאה אהובה כרחל על יעקב. לכן קנאה זו של

האחים איננה קנאה המוציאה את האדם מן העולם, בשל כבודם העצמי חלילה, אלא קנאה זו הייתה בשביל כבודה של אימם לאה, משום שלפי דעתם נפגע כבוד לאה על ידי אהבתו המוגברת של יעקב לרחל.

למען הציל אותו מידם

אשוריה שלום דורפמן

בפרשת וישב מופיע הסיפור על יוסף שמגיע לחפש את האחים שלו כי יעקב ביקש ממנו. הוא עדיין לא מגיע אליהם והם רואים אותו מרחוק ואומרים זה לזה: "בואו נהרוג אותו". וראובן בא ואומר: "לא נהרוג אותו, רק נזרוק אותו לבור". הכוונה שלו הייתה להציל אותו בזה שיבוא אחר כך ויוציא אותו מהבור ויחזיר אותו ליעקב.

"וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רְאוּבֵן אַל תִּשְׁפְּכוּ דָם, הַשְׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל הַבּוֹר הַזֶּה אֲשֶׁר בַּמִּדְבָּר וְיָד אַל תִּשְׁלְחוּ בוֹ לְמַעַן הַצִּיל אֹתוֹ מִיָּדָם לַהֲשִׁיבוֹ אֶל אָבִיו."

רש"י בדיבור המתחיל "למען הציל אותו מידם" ואומר שרוח הקודש באה להעיד שעשה זאת בכוונה טהורה להציל את אחיו.

שתי שאלות נשאלות על הפסוק ועל רש"י:

1. אם הוא רצה להציל אותו, למה לא הציל ממש אלא רצה לעשות זאת בעקיפין?

2. למה רש"י חוזר על זה שראובן רצה להציל את יוסף? הרי זה כבר כתוב בפסוק!

השאלה השנייה עונה על השאלה על הראשונה! לראובן הייתה כוונה להציל את יוסף והוא רצה להחזיר אותו באותו רגע ליעקב, אבל פחד ממה שיאמרו עליו. הוא חשש שיאמרו עליו שהוא עושה זאת למטרתו האישית ולא בשביל להציל את יוסף. מה הוא מקבל מזה? ראובן הרי פחד שהוא לא נחשב אחד מהשבטים בגלל חטאו שהחליף משכב אביו, אבל מה יוסף חלם? הוא חלם שיש 11 שבטים ולא 10, זאת אומרת שראובן כלול, אז אולי הוא רצה להציל את יוסף בשביל שהחלום יתגשם ושהוא כן יהיה אחד מהשבטים.

לכן רש"י מחדש שראובן באותו זמן רצה להציל את יוסף בשביל להציל את יוסף, ולא בגלל המטרה הנ"ל. הוא לא עשה זאת בשל הפחד ממה שיאמרו עליו, אבל אם היה יודע שרוח הקודש תעיד שרצה לעשות זאת לשמה, היה סוחב את יוסף על כתפו ומחזיר אותו לאביו, אבל הוא לא ידע שרוח הקודש תעיד עליו כך.

וכן מצינו אצל אהרן שכתוב ש'שמח בכל ליבו' על שמשה נבחר ולא הוא, ואז כתוב שהם נפגשו ושאהרן נשק למשה. זו הייתה השמחה הגדולה שלו? רק נשיקה? אלא אהרן פחד ממה שיאמרו עליו.

מה יאמרו עליו? שעשה זאת למטרתו האישית בלבד שרוצה להתקרב למנהיג, אבל התורה באה ואומרת שאם לאהרן הייתה כוונה חיצונית אז הוא היה בא בתופים ובמחולות, אבל בגלל שלא, הוא לא יצא בתופים ובמחולות. אלא - "וַיִּפְגְּשֵׁהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים וַיִּשַּׁק לוֹ."

וכן גם מצינו בבועז שנתן לרות לחם וחומץ. זה מה שאתה נותן לה?! אלא בועז רצה לתת לה סעודת מלכים, אבל פחד ממה שיאמרו עליו. מה יאמרו עליו? שעשה זאת למטרתו האישית בלבד, שעשה זאת בשביל להתקרב לנעמי, ולא בשביל לעשות גמילות חסדים. אבל לא כך, הוא עשה זאת לשם שמיים, ורצה לעשות גמילות חסדים, אבל פחד ממה שיאמרו עליו.

מה שאפשר ללמוד מכל הדברים האלה הוא שהם פחדו ממה שיחשבו עליהם, אבל היו צריכים לעשות בכל זאת, ולא עשו. אבל אנחנו כן צריכים לעשות, ולא להתחשב במה שיאמרו עלינו. אם עושים משהו לשם שמיים, לא צריך לפחד ממה שיאמרו עלינו, אפילו אם אף אחד לא יבוא להעיד שעשינו זאת לשמה.

"הלב יודע אם לעקל ואם לעקלקלות."

מכירת יוסף

ישי בן אבו

קשה להגדיר את דמותו של יוסף הצדיק. האם הוא נכלל באבות או בבנים? או אולי בשתי הקבוצות? דמות מעוררת תהייה. מצד אחד יוסף נכלל במניין השבטים, אך מצד שני הוא עצמו אב לשני שבטים: אפרים ומנשה. גם בן וגם אב!

"וַיִּרְאוּ אֶחָיו כִּי אֹתוֹ אָהַב אֲבִיהֶם מִכָּל אֶחָיו וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ לְשָׁלֹם."

שנאת האחים ליוסף הגיעה לרמה כזאת שהם אינם מעוניינים בשלום עם יוסף. לכאורה זהו מצב קשה ביותר, אך למעשה יש כאן התקדמות לכיוון פתרון הבעיה. התחרות והמריבות בין האחים הן דבר טבעי, והעובדה שהאחים לא רצו ולא יכלו לדבר עם יוסף, היא תחילת הפתרון. הבעיה הוגדרה היטב, וכעת יש לפתור אותה. מתוך גנותם של האחים ניתן ללמוד את שבחם. הם לא התנהגו כ"אחד בפה ואחד בלב". לא ניתן לפתור את הבעיה לפני שמציגים אותה כפי שהיא באמת. ולכן יוסף ואחיו הם גם הראשונים שהצליחו להתגבר על בעיית האחווה ולפתור אותה.

יוסף הצדיק, הדמות שאמורה לפתור את בעיית האחווה, נבחר מכיוון שאצלו בעיית האחווה פתורה מטבע לידתו. התורה מספרת מדוע ניתן שם זה ליוסף:

"וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רָחֵל וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת רַחְמָהּ. וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר אָסַף אֱלֹהִים אֶת חֶרְפָּתִי. וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יוֹסֵף לֵאמֹר יֹסֵף ה' לִי בֵּן אַחֵר."

בין יוסף לאחיו הייתה אי הבנה: הם לא קיבלו את רעיונותיו על תיקון העולם. יוסף – הוא בעל החלומות. התורה מספרת לנו על שניים מחלומותיו (ייתכן שהיו נוספים). החלום הראשון עוסק באיסוף אלומות בשדה. כלומר, על פי יוסף האומה הישראלית צריכה לעסוק בחקלאות, ואילו האחים באותה תקופה היו רועי צאן. נוסף על כך, יוסף רוצה שתיאספנה אלומות רבות ככל האפשר. הסיבה לכך היא שיוסף רוצה להאציל גם את אומות העולם. כבר בחלומותיו ניתן לגלות את הרצון להביא לתיקון כלל האנושות. הדרך שבה בוחר יוסף לתקן את העולם היא באמצעות הכלכלה. יוסף מעריך מאוד את הגישה הכלכלית. לאורך כל ההיסטוריה האנושית ניתן למצוא מידי פעם יהודי שמחליט לגאול את העולם מצרותיו באמצעות שיטה כלכלית חדשה.

לאחר החלום הראשון שהתייחס לשיטה, מופיע החלום השני שמתייחס למיקום. החלום השני כולל בתוכו את השמש, הירח והכוכבים. זה בלתי אפשרי לראות במקום אחד בו זמנית את השמש, הירח והכוכבים. אלא הכוונה היא שבתחילה רואים את השמש, ואחר כך את הירח ואת הכוכבים. הכיוון הוא לתוך מעמקי הלילה, לגלות. על פי שיטתו של יוסף, תפקידם של בני ישראל הוא להיות כוכבים לגויים. זוהי גישה מסוכנת, שאף הוכחה כלא יעילה בעבר, והיא גם מסכנת את ההולכים בה. זוהי הסיבה לכך שהאחים דנו את יוסף ברודף האומה. האחים החליטו שיוסף חייב מיתה, ואכן מבחינת ההיגיון הטהור יש לכך הצדקה, כיוון שהוא סיכן את כל המשפחה. אם כך, מדוע טוענים נגד האחים טענות חמורות כל כך? התשובה לכך היא שאף על פי שמבחינה הגיונית הייתה להם הצדקה, הם גם שנאו את יוסף. ההחלטה שלהם לא הייתה ממניעים טהורים בלבד, ועל כך טוענים נגדם.

יוסף הצדיק יוסף בארץ כנען, יוסף במצרים ויוסף עם פרעה
נתנאל יאיר הילו

יוסף בארץ כנען

יוסף הוא ילד פריווילג. יעקב הבי אוהב אותו כי הוא הבן של רחל אהובתו (ורחל לא מתה בלידתו). יש לו 'פרוטקציות'. יעקב עושה לו בגדים צבעוניים, אבל לאחיו הוא מביא בגדים רגילים. הוא לא צריך לעבוד ברעיית צאן, בניגוד לאחיו שצריכים לרעות את הצאן. הם כל כך שונאים אותו, שאפילו אינם מסוגלים להגיד לו שלום, והוא עוד מספר להם סיפורים וחלומות על זה שהוא ימשול עליהם, שהם ישתחוו לו, שיעקב ישתחווה לו ועוד כל מיני סיפורים וחלומות כאלה. הם ממש מתעצבנים עליו, ושונאים אותו יותר מהשנאה שהייתה בהם קודם לכן. אחרי זה הוא מספר להם על זה שהשמש והירח והכוכבים משתחווים לו, וזה – יותר מדי. אפילו בשביל יעקב. "יש לך אימא שתשתחווה לך?!"

ר' יוסף חיים מבגדאד, הבן איש חי, כותב בספרו 'אדרת אליהו'[94] דבר מופלא.

מה חטא יוסף בזה שאביו אהב אותו? למה האחים שונאים את יוסף?

עונה ר' יוסף חיים: בהתחלה חשבו שיעקב אוהב אותו בגלל "וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דִּבָּתָם רָעָה אֶל אֲבִיהֶם"[95]. הם חשבו שיעקב אוהב אותו כי הוא חושב שיוסף הוא הצדיק היחיד והשאר הם רשעים. הרי יוסף מביא את הדברים הרעים שהם עושים, ויעקב לומד בחברותא קבועה עם יוסף. לכן שנאו אותו.

לאחר שיוסף מספר להם את החלום הראשון, כתוב "וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ"[96]. אחרי שסיפר להם את החלום השני, כתוב "וַיְקַנְאוּ בוֹ אֶחָיו וְאָבִיו שָׁמַר אֶת הַדָּבָר"[97]. האחים, שנמשלו לכוכבים בחלום, אינם מתייחסים לזה ברצינות בהתחלה. אחרי זה הם רואים שיעקב גוער ביוסף, אבל מהרהר בסיפור. האחים רואים שיעקב מייחס לחלום חשיבות, אז מבחינת אביהם, הם נחשבים כוכבים, ורק צדיקים נמשלים לכוכבים. הם רואים שמבחינת יעקב גם הם צדיקים! ולכן הם מבינים שיש פה משהו 'מעבר'. הם בהתחלה שונאים אותו משום שהם אינם יודעים שיעקב אוהב אותו בשל היותו בן זקונים. אחרי זה רואים שאפילו כשיוסף אומר ליעקב שהוא ישתחווה לו בעתיד, יעקב עדיין אוהב אותו. משמע

[94] אדרת אליהו על פרשת וישב
[95] בראשית לז, ב
[96] שם פסוק ח
[97] שם פסוק יא

שזאת אהבה שלא תלויה בדבר, בלי קשר לדיבה שמספר ליעקב. אחר כך מגיעה הקנאה. למה הוא אוהב אותו ולא אותנו? אחרי הכול הוא לא באמת בן זקונים! הרי ישנו בנימין! ואז הם מתחילים לקנא בו. "וַיְקַנְאוּ בוֹ אֶחָיו וְאָבִיו שָׁמַר אֶת הַדָּבָר."[4]

אחרי כל זה אפשר לראות למה מובילה הקנאה. זה מראה לנו כמה כדאי להתרחק מהקנאה.

במסכת שבת[98] כתוב:

> ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים.

לאבא אסור להראות העדפה על ילד אחד על פני שאר הילדים, שבגלל הכותונת שקיבל יוסף קינאו בו אחיו, והדבר התגלגל וירדו אבותינו למצרים. זה מראה מה יכולה לגרום שנאה לעומת קנאה. השנאה מנעה מהם לומר לו שלום. הקנאה גרמה להם לברוח ממנו ולרצות להורגו.

יעקב שולח את יוסף לשכם לבדוק את שלום אחיו שהלכו לשכם, אף על פי שהרגו שם את כולם על מקרה דינה אחותם. רש"י אומר שיש נקודות מעל המילה "את" ("וילכו אחיו לרעות צאן אביהם בשכם") כי למעשה הם הלכו 'לרעות את עצמם'. יכול להיות שעשו זאת כדי להתרחק מיוסף, יכול להיות שהלכו כי היו צריכים להראות נוכחות אחרי שכבשו את המקום, יכול להיות שהלכו כדי להראות נוכחות במקום שקנה יעקב בשכם במאה קשיטה, יכולות להיות סיבות רבות להליכתם, אבל זה לא היה המקום הקבוע שבו הם היו רועים את הצאן.

יוסף יודע שאחיו שונאים אותו, ובכל זאת הולך, בגלל ציוויו של אביו. יוסף מגיע לשכם, אך לא מוצא שם את אחיו. הוא פוגש שם אדם, ושואל אותו איפה אחיו. האיש אומר לו שהם הלכו לדותן. דותן נמצאת בעשרה קילומטר דרומית לג'נין של ימינו, מרחק של כ-115 קילומטר מחברון, ובעשרים קילומטר צפונית לשכם. יוסף הולך, ומרחוק אחיו רואים אותו. הם אומרים איש לרעהו: "לְכוּ וְנַהַרְגֵהוּ וְנַשְׁלִכֵהוּ בְּאַחַד הַבֹּרוֹת"[99]. ראובן נחרד מהמחשבה, ואומר להם: "לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ"[100]. ראובן מתכנן להחזיר אותו בשלום אל יעקב.

האחים עדיין עצבניים ומקנאים, אם הם אינם יכולים להרוג אותו, אז הם מסתפקים בלהרוס לו את מה שמייחד אותו. הם קורעים לו את הכותונת וזורקים אותו לבור. מכיוון שהאחים לא סדיסטים, ולא

---

[98] מסכת שבת, י ע"ב
[99] שם פסוק כ
[100] שם פסוק כא

כיף לאכול כשמישהו צועק לך, הם מתרחקים מהבור והולכים לאכול לחם. תוך כדי הסעודה יהודה רואה שיירת ישמעאלים מגיעה, "וַיִּרְאוּ וְהִנֵּה אֹרְחַת יִשְׁמְעֵאלִים בָּאָה מִגִּלְעָד"[101], ואומר לאחיו: "לְכוּ וְנִמְכְּרֶנּוּ לַיִּשְׁמְעֵאלִים וְיָדֵנוּ אַל תְּהִי בוֹ"[102]. אבל הוא יהודה אינו רואה את שיירת המדיינים. המדיינים מוציאים את יוסף, "וַיַּעַבְרוּ אֲנָשִׁים מִדְיָנִים סֹחֲרִים וַיִּמְשְׁכוּ וַיַּעֲלוּ אֶת יוֹסֵף מִן הַבּוֹר"[103]. הם רואים את הישמעאלים, ומוכרים להם את יוסף, "וַיִּמְכְּרוּ אֶת יוֹסֵף לַיִּשְׁמְעֵאלִים בְּעֶשְׂרִים כָּסֶף"[104]. הישמעאלים קונים את יוסף ומורידים אותו למצרים כדי למכור אותו שם.

אחרי שהתקררו קצת האחים, ראובן הולך להוציא את יוסף מהבור, אבל הוא לא מוצא אותו. ראובן הולך לאחיו ואומר להם: "הַיֶּלֶד אֵינֶנּוּ וַאֲנִי אָנָה אֲנִי בָא"[105].

אבל איפה היה ראובן כשזה קרה? הם לא ראו את זה?! רש"י אומר שראובן הלך לשמש את אביו. אבל, המרחק בין דותן לחברון הוא כ-115 קילומטר, ואין אפשרות ללכת מרחק כזה, כ-230 קילומטר של הרים הלוך וחזור, ביום אחד! נראה שרש"י אומר זאת כי הוא לא חי בארץ. הוא לא מכיר את המרחקים בארץ ישראל. ראובן כנראה כן היה עם אחיו, שכאמור, היו רחוקים מהבור, ואחרי זה הוא חוזר להוציא את יוסף.

האחים אינם יודעים מה לעשות. הם לוקחים את כותונת הפסים שהורידו ממנו קודם לכן, מורחים אותה בדם שעיר עיזים, שולחים אותה לאביהם על ידי אחרים בעילום שם, ואומרים: "חַיָּה רָעָה אֲכָלָתְהוּ"[106]. הם לא רוצים להראות לו את הכותונת בעצמם, שמא יחשדם אביהם, הרי הוא יודע שהם שונאים אותו[107].

ואולי תרצה להקשות על כך שאחרי שיוסף מגלה לאחיו שהוא שליט מצרים הוא אומר להם: "וְעַתָּה אַל תֵּעָצְבוּ וְאַל יִחַר בְּעֵינֵיכֶם כִּי מְכַרְתֶּם אֹתִי הֵנָּה"[108] – הרי זו הוכחה שהאחים מכרו את יוסף, ולא שהמדיינים לקחו אותו בלי ידיעת האחים!

התשובה לשאלה היא שמבחינת יוסף, האחים מכרו אותו. הם לא היו שם כי הם לא רצו לשמוע אותו מתחנן ואחרי זה לרחם עליו, ולכן לא עמדו באזור הבור. אבל הישמעאלים שילמו להם, ואז לקחו אותו.

---

[101] שם לז, כה
[102] שם פסוק כז
[103] שם פסוק כח
[104] שם פסוק כח
[105] שם פסוק ל
[106] שם פסוק לג
[107] ראה בכור שור, ברכת אשר, דעת זקנים, הטור הארוך, הרשב"ם ועוד (על בראשית לז, לב)
[108] בראשית מה, ד

אפשר לראות שכאשר יוסף משליך את האחים לכלא בפעם הראשונה שהיו במצרים הם אומרים: "וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו אֲבָל אֲשֵׁמִים אֲנַחְנוּ עַל אָחִינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְּנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמָעְנוּ עַל כֵּן בָּאָה אֵלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת"[109]. הם לא אומרים: "על אשר מכרנו את אחינו", אלא "אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו."

גם בהפטרה של השבת, "עַל מִכְרָם בַּכֶּסֶף צַדִּיק וְאֶבְיוֹן בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם[110]", לא מדובר דווקא על יוסף, והקשר של ההפטרה לפרשה מגיע דווקא מהכתוב: "וְאִישׁ וְאָבִיו יֵלְכוּ אֶל הַנַּעֲרָה לְמַעַן חַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי"[111]. החיבור הוא למעשה יהודה ובניו ותמר שגרם לחילול שם ה' ענק.

כל הפירוש מבוסס על פשט הפסוקים ולא על מדרשים. לפי פשט הפסוקים, האחים לא מכרו את יוסף, אך לפי הרבה מדרשים כן. אומנם כל המדרשים מביאים את מכירת יוסף כדי להראות איזושהי תפיסה או מוסר השכל שחכמינו רוצים להעביר וללמד אותנו דרך הסיפור.

(דבר חשוב שצריך לשים לב אליו בפרשות 'וישב', 'מקץ' ו'ויגש', הוא ריבוי הפסוקים שמתחילים באות ו'. מתוך 364 פסוקים בשלושת הפרשות האלה רק 41 פסוקים לא מתחילים באות ו'. דבר זה מראה לנו כמה זה סיפור אחד ארוך של שנאה ואהבה, קנאה ופרגון, אבל ושמחה, מכירה וקנייה, איפוק ושחרור ועוד ועוד. נדיר עד כמעט בלתי אפשרי למצוא סיפורים מתמשכים כאלה בצורה כל כך ברורה.)

יוסף במצרים

יוסף מורד למצרים על ידי הישמעאלים עם ידיעה במוחו שהאחים מכרו אותו (אבל כמו שהסברנו לעיל, האחים דווקא לא מכרו אותו). הוא מרגיש נבגד, ואין לו מה לעשות בנדון. הוא מקווה לישועת ה', אולי לא יימכר לעבודות קשות, אך הסיכוי לכך נמוך מאוד, מעצם היותו עברי (כמו שנאמר "כִּי לֹא יוּכְלוּן הַמִּצְרִים לֶאֱכֹל אֶת הָעִבְרִים לֶחֶם כִּי תוֹעֵבָה הִוא לְמִצְרָיִם"[112]. המצרים שונאים את היהודים כי הם נוהגים לאכול את אלוהי המצרים). הוא מורד ונקנה ע"י פוטיפר שר הטבחים (השר שאחראי על הכלא ועל ההוצאה להורג, בדומה לנבוזארדן שר הטבחים מתקופת חורבן הבית הראשון. הוא זה שמחליט את מי להרוג, 'לטבוח').

[109] שם פרק מב' פסוק כא'
[110] עמוס פרק ו' פסוק ב'
[111] שם פסוק ג'
[112] בראשית פרק מג פסוק לב

בפסוק כתוב "וַיְהִי ה' אֶת יוֹסֵף וַיְהִי אִישׁ מַצְלִיחַ וַיְהִי בְּבֵית אֲדֹנָיו הַמִּצְרִי"[113].מופיעה פה המילה 'ויהי' שלוש פעמים. לכאורה היה יכול להיכתב: 'ויהי ה' את יוסף איש מצליח בבית אדוניו המצרי'. האברבנאל אומר שה' עשה עם יוסף שלושה ניסים שונים, ולכן כתוב שלוש פעמים 'ויהי'.

הנס הראשון הוא שה' היה עם יוסף כל הזמן, גרם שיימכר לשר ולא יהפוך לעבד שעושה עבודה קשה מידי.

הנס השני הוא כפשט הפסוקים: מצליח בכל מה שעושה.

הנס השלישי הוא שבדרך כלל כששר מצרי קונה עבד חדש הוא לא שם אותו בבית, אלא בשדה, לצורך עבודת כפיים, (בייחוד אם הוא עברי כאמור) אבל פוטיפר שם את יוסף בתוך ביתו.

פוטיפר נותן בהתחלה ליוסף עבודות קטנות, ורואה שבכל מה שהוא עושה, הוא מצליח. הוא ממנה אותו כאחראי על משק הבית, אבל לא על השדה, ועדיין מסתכל עליו ובוחן אותו. הוא רואה שהכול מתקתק, יוסף לא מרמה, וה' מצליח בידו, אפילו בשדה שיוסף לא אחראי עליו. לאחר מכן הוא כבר סומך עליו בעיניים עצומות, נותן לו אחראיות מלאה על הכול. יוסף הוא יד ימינו כעת. "וַיַּעֲזֹב כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיַד יוֹסֵף וְלֹא יָדַע אִתּוֹ מְאוּמָה"[114]. הוא סומך על יוסף בעיניים עצומות. אין לו מושג מה קורה בבית בכלל חוץ מאשר האוכל שלו.

יוסף הוא איש יפה מאוד. אשת פוטיפר רואה זאת וממש מתאווה אליו. היא אומרת לו: 'אתה מושל בכל הבית הזה, משול גם בי!'. יוסף מתנגד, ואומר לה שפוטיפר נתן לו את כל הבית חוץ ממנה, ולפי פירוש רש"י, היא "הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הוּא אוֹכֵל". 'איך אני יכול למרוד באדוני אחרי כל הטובה שנתן לי?!' שואל יוסף, 'וגם אם פוטיפר לא ידע, זה עוון כלפי השמיים, וה' בטוח ידע'. יוסף, לפי דברי חז"ל, במשך שנים עשר חודשים מסרב להישמע יום יום. "וְלֹא שָׁמַע אֵלֶיהָ לִשְׁכַּב אֶצְלָהּ לִהְיוֹת עִמָּהּ"[115].

> אמרו עליו על יוסף הצדיק: בכל יום ויום הייתה אשת פוטיפר משדלתו בדברים. בגדים שלבשה לו שחרית, לא לבשה לו ערבית. בגדים שלבשה לו ערבית, לא לבשה לו שחרית. אמרה לו: 'השמע לי!' אמר לה: 'לאו'. אמרה לו: 'הריני חובשתך בבית האסורין!' אמר לה: 'ה' מתיר אסורים'. 'הריני כופפת קומתך!' 'ה׳ זוקף כפופים'. 'הריני מסמא את עיניך!' 'ה' פוקח עורים'. נתנה לו אלף ככרי כסף לשמוע אליה, 'לשכב אצלה להיות עמה', ולא רצה לשמוע אליה. 'לשכב אצלה' בעולם הזה, 'להיות עמה' לעולם הבא.[116]

---

[113] שם פרק לט פסוק ב
[114] בראשית לט, ו
[115] שם פסוק י
[116] מסכת יומא לה ע"ב

לפי המדרש הזה, היא ממש מתאמצת כדי לשכנע אותו. היא לובשת בכל פעם בגדים אחרים, מאיימת עליו, בכליאה, בכיפוף גבו, בסימוי עיניו. זה לא 'עבד לה', אז עברה לשוחד. היא אמרה לו שתיתן לו אלף כיכרי זהב (כ-60,000 קילוגרם של זהב, לשון גוזמא), ועם כל זה, הוא לא הסכים.

היא רואה שגם זה לא עובד לה, אז היא עוברת מדיבורים למעשים. היא חשבה שאם תחזיק אותו ותסיר את בבגדו, הוא יתבייש לבזות אותה ויקשיב לה. יוסף פחד שמא יתפתה לה, אז הוא משאיר את הבגד אצלה, וברח. אשת פוטיפר צועקת בקול גדול, ואז מאשימה אותו בפני פוטיפר באונס. למה שתעשה כך אם היא חושקת בו? שתנסה שוב בהמשך! היא הרי כבר התאפקה שנה! התשובה לכך היא שהוא ברח ערום החוצה, כי הבגד שלו אצלה. אם פוטיפר יראה אותו, הוא ישאל אותו למה הוא ערום, ויוסף יהיה חייב לספר לו על כל השנה האחרונה ועל המקרה האחרון... לכן היא הפכה את הסיפור, ואמרה שיוסף הוא שתקף אותה.

פוטיפר לא מאמין לסיפור. אם הוא היה מאמין, הוא היה הורג את יוסף. הוא מכניס אותו ל'מחלקה הראשונה' של הכלא, במקום שבו נמצאים השרים הכלואים. פוטיפר לא רוצה לוותר על יוסף, אז הוא לוקח אותו בעצמו לכלא, כדי שהשוטרים לא יכוהו בדרך וכדי שיוכל לראות אותו. הוא שם אותו ליד שר האופים והמשקים כדי שיישרת אותם כמו שמגיע להם.

יוסף נמצא בכלא, ובכל מה שהוא עושה ה' עוזר לו. כולם אוהבים אותו, התנאים לא רעים, הכול טוב ויפה. נפנה כעת לעסוק בשרים הכלואים בכלא. האברבנאל מדייק בפשט הפסוקים ואומר ששר המשקים ושר האופים לא חטאו. בפסוק הראשון כתוב: "חָטְאוּ מַשְׁקֵה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְהָאֹפֶה לַאֲדֹנֵיהֶם לְמֶלֶךְ מִצְרָיִם"[117], ובפסוק ב' כתוב "וַיִּקְצֹף פַּרְעֹה עַל שְׁנֵי סָרִיסָיו"[118]. השרים לא חטאו. לכל שר יש ממונים תחתיו, ואחד הממונים חטא לפרעה: הכניס רעל למשקה, נפל זבוב למשקה, זה לא כל כך משנה. פרעה כעס על השרים על כך שמינו את החוטאים כאחראים על האוכל, והכניס אותם למעצר. מכיוון שהם לא חטאו, הם לא היו באמת בכלא, אלא ב'מחלקה ראשונה'. לשם פוטיפר לוקח את יוסף.

יוסף מגיע בוקר אחד ורואה את השרים זועפים. כפי שאמרנו, יוסף היה המשרת שלהם ולכן הוא חייב לשאול אם זה בגלל השירות שלו או בגלל משהו אחר. הם עונים לו שזה לא בגללו, אלא ששניהם חלמו חלומות ואין להם פתרון. הם אומרים שאם הם היו בחוץ, היו יכולים לשאול את החרטומים ואת המכשפים. יוסף אומר להם שלכל חלום יכולים להיות פתרונות רבים, ושהיכולת לפתור חלום לא

[117] בראשית מ, א
[118] שם פסוק ב

תלויה בחוכמה אלא ברוח הקודש או במסורת. יוסף מבקש מהם שיספרו לו את החלומות כי אולי ה' ייתן בפיו את הפתרון הנכון.

כתוב "אִישׁ כְּפִתְרוֹן חֲלֹמוֹ"[119] מפני שהשרים חשבו שמכיוון שהאלמנטים בסיפור די דומים, אם הפתרון הראשון יהיה טוב, אז גם הפתרון השני יהיה טוב, וכן להפך. אם הראשון יהיה רע, אז גם השני. דבר נוסף, כמו בחלום פרעה שמופיע בתחילת פרשת מקץ, אלו שני חלומות שונים, אבל מרגישים שהם חלום אחד ולא שניים, אף על פי שהם שני אנשים שונים.

שר המשקים מתחיל את הסיפור שלו.

> בַּחֲלוֹמִי וְהִנֵּה גֶּפֶן לְפָנָי. וּבַגֶּפֶן שְׁלֹשָׁה שָׂרִיגִם וְהִוא כְּפֹרַחַת עָלְתָה נִצָּהּ הִבְשִׁילוּ אַשְׁכְּלֹתֶיהָ עֲנָבִים. וְכוֹס פַּרְעֹה בְּיָדִי וָאֶקַּח אֶת הָעֲנָבִים וָאֶשְׁחַט אֹתָם אֶל כּוֹס פַּרְעֹה וָאֶתֵּן אֶת הַכּוֹס עַל כַּף פַּרְעֹה.

שר המשקים מפחד כי יש שלוש אפשרויות נהוגות לעונש: הראשונה היא להרוג אותו, השנייה היא לגרש אותו ממשפחתו, והשלישית היא לפטר אותו מעבודתו. "והיא כפורחת עלתה ניצה הבשילו אשכולותיה ענבים" – פחד שהמשפט שלו ייעשה מהר, ולא יהיה זמן לבדוק את חפותו. הוא לא ידע אם ההגשה של היין לפרעה בחלום כוונתה בעבר או בעתיד.

אם אחד מאיתנו היה שומע את חלום פרעה, הוא היה אומר שזה חלום על מה שהיה, הרצון לחזור לשגרה ולכבוד.

יוסף פותר את חלומו ואומר לו שעוד שלושה ימים פרעה לא יהרוג אותו. משמע: אין משפט – מה שמפיג לו את שני החששות הראשונים. "והשיבך על כנך" – לא יגרשך, כנגד החשש של גירוש, והוא יחזור לתפקידו. איך יוסף ידע שמדובר בשלושה ימים ולא שלוש שנים? כי כתוב "והיא כפורחת עלתה ניצה" – התגשמות החלום תהיה מהירה ולא תארך חודשים או שנים.

שר האופים שמח, כמו שהסברנו, כי שניהם חשבו שהפתרון יהיה דומה. ואז הוא מספר ליוסף את חלומו שלו.

> אַף אֲנִי בַּחֲלוֹמִי וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה סַלֵּי חֹרִי עַל רֹאשִׁי. וּבַסַּל הָעֶלְיוֹן מִכֹּל מַאֲכַל פַּרְעֹה מַעֲשֵׂה אֹפֶה וְהָעוֹף אֹכֵל אֹתָם מִן הַסַּל מֵעַל רֹאשִׁי.[120]

[119] שם פסוק ה
[120] שם פסוקים טז–יז

שר האופים חשב שהפתרון יהיה דומה לפתרון שר המשקים.

יש גזירה על בעלי החיים שיפחדו מהאדם החי. רואים את זה בעכברים שבורחים מתינוקות, ציפורים שבורחות מבני אדם ועוד. אם הציפור באה לאכול, משמע שהאדם אינו חי. יוסף אומר לו שבעוד שלושה ימים פרעה יהרוג אותו ויתלה אותו על העץ, ואז הציפורים יאכלו אותו כשהוא תלוי. יוסף ידע שאלה שלושה ימים בגלל חלום שר המשקים. הם הרגישו שחלום אחד לשניהם.

הוכחה לשני החלומות האלה מגיעה שלושה ימים אחר כך, כשיש יום הולדת לפרעה. את שר המשקים פוטר פרעה מהעונש, ואת שר האופים הוא תולה.

לאחר פתרון חלומו של שר המשקים יוסף מבקש ממנו שיזכיר אותו בפני פרעה: "כִּי אִם זְכַרְתַּנִי...וְהִזְכַּרְתַּנִי...". כתוב בתהילים: "אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר שָׂם ה' מִבְטַחוֹ וְלֹא פָנָה אֶל רְהָבִים וְשָׂטֵי כָזָב". יוסף שם את מבטחו על ה'רהבים', על המצרים. הוא צריך לעשות השתדלות, והוא עושה אותה, אבל הוא ביקש פעמיים ולא פעם אחת. הוא היה יכול לומר 'והזכרתני לפני פרעה'. לכן ה' העניש אותו בעוד שנתיים בבית האסורים. ההבדל בין 'זכרתני' ל'היזכרתני' הוא שביקש ממנו להיזכר לבד, אבל אם לא יצליח – שישים סימן על בגדו, שיכתוב על היד. הוא אכן שכח עד שה' החליט אחרת. 'ויהי מקץ' – עד שיצטרכו את יוסף לדבר שהוא סימן ההיכר שלו והכי מומחה בו, חלומות.

יוסף עם פרעה

לאחר שיוסף פותר את החלומות של השרים והפתרונות מתקיימים, הוא מבקש משר המשקים שיזכיר אותו בפני פרעה. אבל, כפי שהסברנו קודם, הוא לא זוכר מכיוון שה' מעניש את יוסף.

שנתיים לאחר שחרורם של השרים, פרעה מתחיל לחלום חלומות מוזרים.

> וַיְהִי מִקֵּץ שְׁנָתַיִם יָמִים וּפַרְעֹה חֹלֵם וְהִנֵּה עֹמֵד עַל הַיְאֹר. וְהִנֵּה מִן הַיְאֹר עֹלֹת שֶׁבַע פָּרוֹת יְפוֹת מַרְאֶה וּבְרִיאֹת בָּשָׂר וַתִּרְעֶינָה בָּאָחוּ. וְהִנֵּה שֶׁבַע פָּרוֹת אֲחֵרוֹת עֹלוֹת אַחֲרֵיהֶן מִן הַיְאֹר רָעוֹת מַרְאֶה וּדְקוֹת בָּשָׂר וַתַּעֲמֹדְנָה אֵצֶל הַפָּרוֹת עַל שְׂפַת הַיְאֹר. וַתֹּאכַלְנָה הַפָּרוֹת רָעוֹת הַמַּרְאֶה וּדְקֹת הַבָּשָׂר אֵת שֶׁבַע הַפָּרוֹת יְפֹת הַמַּרְאֶה וְהַבְּרִיאֹת.[121]

[121] בראשית מא א–ד

פרעה חולם חלום מוזר מאוד. פרות שמנות יוצאות מהיאור ואוכלות עשב. אחרי זה עולות עוד פרות רזות מאוד. הפרות הרזות אוכלות את הפרות השמנות, ופרעה פתאום מתעורר. פרעה נרדם עוד פעם ומתחיל לחלום עוד פעם.

וְהִנֵּה שֶׁבַע שִׁבֳּלִים עֹלוֹת בְּקָנֶה אֶחָד בְּרִיאוֹת וְטֹבוֹת. וְהִנֵּה שֶׁבַע שִׁבֳּלִים דַּקּוֹת וּשְׁדוּפֹת קָדִים צֹמְחוֹת אַחֲרֵיהֶן. וַתִּבְלַעְנָה הַשִּׁבֳּלִים הַדַּקּוֹת אֵת שֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הַבְּרִיאוֹת וְהַמְּלֵאוֹת.[122]

פרעה מרגיש את החלומות כאילו הוא באמת נמצא שם. הוא מרגיש אותם כחלום אחד, אף על פי שהוא התעורר בין חלום אחד לשני. הוא כל הזמן מתייחס לחלומות כאחד "וַיִּיקַץ פַּרְעֹה וְהִנֵּה חֲלוֹם"[123], "וַיְסַפֵּר פַּרְעֹה לָהֶם אֶת חֲלֹמוֹ", "חֲלוֹם חָלַמְתִּי וּפֹתֵר אֵין אֹתוֹ", "בַּחֲלֹמִי", "וָאֶרְא בַּחֲלֹמִי". החרטומים אינם מבינים את זה. הם חושבים שפרעה טועה ומנסים לפתור כל חלום בנפרד, "וְאֵין פּוֹתֵר אוֹתָם לְפַרְעֹה"[124].

לפתע שר המשקים קולט שקרה לו מקרה דומה. גם הוא, יחד עם שר האופים, הרגיש שהיה לשניהם חלום אחד, אף על פי שהם היו שני בני אדם שונים. הוא מספר לפרעה את הדבר, אבל יש פה בעיה. למה הוא אומר "אֶת חֲטָאַי"[125]? הרי יש פה חטא אחד, לא שניים!

אלא, הכוונה היא גם לחטא שחטא לפרעה שבגללו הכניסו אותו לכלא, וגם לחטא שחטא ליוסף – שלא הזכירו, כפי שהבטיח.

אומר שר המשקים לפרעה

אֶת חֲטָאַי אֲנִי מַזְכִּיר הַיּוֹם. פַּרְעֹה קָצַף עַל עֲבָדָיו וַיִּתֵּן אֹתִי בְּמִשְׁמַר בֵּית שַׂר הַטַּבָּחִים אֹתִי וְאֵת שַׂר הָאֹפִים. וַנַּחַלְמָה חֲלוֹם בְּלַיְלָה אֶחָד אֲנִי וָהוּא אִישׁ כְּפִתְרוֹן חֲלֹמוֹ חָלָמְנוּ. וְשָׁם אִתָּנוּ נַעַר עִבְרִי עֶבֶד לְשַׂר הַטַּבָּחִים וַנְּסַפֶּר לוֹ וַיִּפְתָּר לָנוּ אֶת חֲלֹמֹתֵינוּ אִישׁ כַּחֲלֹמוֹ פָּתָר. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר פָּתַר לָנוּ כֵּן הָיָה אֹתִי הֵשִׁיב עַל כַּנִּי וְאֹתוֹ תָלָה.

פרעה קולט שמישהו מבין אותו, אז הוא מקשיב לו. פרעה מוציא את יוסף מבית הכלא. מלבישים אותו, מנקים אותו, מגלחים אותו ומביאים אותו אל פרעה.

אבל לפני שנמשיך אנחנו צריכים לגעת בכישרון של יוסף לפתרון חלומות, או אפילו בכישרון של משפחת יעקב לפתור חלומות. יוסף מספר לאחיו את החלומות שלו. אדם שאינו יודע לפתור חלומות,

[122] שם פסוקים ה–ז
[123] בראשית מא (ז, ח, טו, יז, כב)
[124] שם פסוק ח
[125] שם פסוק ט'

יחשוב שהחלום על האלומות בשדה הוא רק חלום חסר פשר. אבל משפחת יעקב יודעת היטב על מה החלומות מדברים. הם כמו משפחת רופאים. יש דברים ידועים בתחום הזה, דברים שעוברים במסורת. ליוסף יש עוד מתנה – ה' מדבר מפיו בעניינים האלה. אחרי כל זה אפשר לחזור לסיפור שלנו.

נסתכל על הסיפור המלא לרגע מהצד של יוסף. הוא נמצא בכלא כבר 12 שנה (לפי בראשית רבה). הוא מרגיש נבגד כל כך הרבה פעמים, אחיו שונאים אותו ומקנאים בו, ולפי מה שהוא חושב – אחיו מכרו אותו (הוכח אחרת במאמר הראשון בסדרה). התמזל מזלו, וה' נתן לו להיות 'מספר שתיים' של השר בין החשובים ביותר בממלכה. ואז אשת אדוניו מנסה לפתות אותו לחטוא. היא כבר עוברת לתקיפה מינית, ואז היא אומרת שהוא ניסה לאנוס אותה, אחרי זה אדוניו זורק אותו לבור. הוא מצליח להתחבב על הסוהר ועל השרים הגדולים שנמצאים בכלא, הוא פותר להם חלומות, הוא מודיע להם מראש על שחרור שר המשקים והריגת שר האופים, מבקש משר המשקים שיבקש מפרעה לשחררו, שנתיים עוברות ולא קורה כלום. הוא כבר מתייאש מהכיוון הזה. פתאום באמצע הכלום, מגיעים אנשי המשמר המלכותי של פרעה ואומרים לו: "התכונן, המלך צריך אותך". יוסף כנראה חושב שאחרי כל מה שיקרה, הוא יחזור לכלא.

פרעה צריך את השירות יוסף לפתרון חלומות. הוא אומר ליוסף: "חֲלוֹם חָלַמְתִּי וּפֹתֵר אֵין אֹתוֹ וַאֲנִי שָׁמַעְתִּי עָלֶיךָ לֵאמֹר תִּשְׁמַע חֲלוֹם לִפְתֹּר אֹתוֹ"[126]. יוסף עונה בלי להתמהמה את מה שאמר לשרים בכלא: 'זה לא אני, זה ה'. ה' ייתן לי את הפתרון ואני אומר לך אותו. אני לא יכול לומר שזה אני'. "הֲיִתְפָּאֵר הַגַּרְזֶן עַל הַחֹצֵב בּוֹ?!"[127]

פרעה מספר ליוסף את החלום, כמובן, עם השמטות והוספות כדי שלא 'יוציאו אותו רע'. יוסף שומע את החלום ועונה לפרעה ככה:

> חֲלוֹם פַּרְעֹה אֶחָד הוּא אֵת אֲשֶׁר הָאֱלֹהִים עֹשֶׂה הִגִּיד לְפַרְעֹה. שֶׁבַע פָּרֹת הַטֹּבֹת שֶׁבַע שָׁנִים הֵנָּה וְשֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הַטֹּבֹת שֶׁבַע שָׁנִים הֵנָּה חֲלוֹם אֶחָד הוּא. וְשֶׁבַע הַפָּרוֹת הָרַקּוֹת וְהָרָעוֹת הָעֹלֹת אַחֲרֵיהֶן שֶׁבַע שָׁנִים הֵנָּה וְשֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הָרֵקוֹת שְׁדֻפוֹת הַקָּדִים יִהְיוּ שֶׁבַע שְׁנֵי רָעָב. הוּא הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל פַּרְעֹה אֲשֶׁר הָאֱלֹהִים עֹשֶׂה הֶרְאָה אֶת פַּרְעֹה. הִנֵּה שֶׁבַע שָׁנִים בָּאוֹת שָׂבָע גָּדוֹל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם. וְקָמוּ שֶׁבַע שְׁנֵי רָעָב אַחֲרֵיהֶן וְנִשְׁכַּח כָּל הַשָּׂבָע בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְכִלָּה הָרָעָב אֶת הָאָרֶץ. וְלֹא יִוָּדַע הַשָּׂבָע בָּאָרֶץ מִפְּנֵי הָרָעָב הַהוּא אַחֲרֵי כֵן כִּי כָבֵד הוּא

[126] שם טו
[127] ישעיה פרק י' פסוק טו'

מְאֹד. וְעַל הִשָּׁנוֹת הַחֲלוֹם אֶל פַּרְעֹה פַּעֲמָיִם כִּי נָכוֹן הַדָּבָר מֵעִם הָאֱלֹהִים וּמְמַהֵר הָאֱלֹהִים לַעֲשֹׂתוֹ.

יוסף מבין שחלום פרעה הוא אותו חלום פעמיים, לכן הוא מתייחס לחלום ככפול. הפרות והשיבולים הטובות, הן שבע שנים של שובע גדול. הפרות והשיבולים הרעות, הן שבע שנים של רעב. "וְלֹא נוֹדַע כִּי בָאוּ אֶל קִרְבָּנָה"[128] – לא יוכלו לומר שהיו שנות שובע גדול לפני שנות הרעב.

החרטומים עושים שלוש טעויות: הראשונה – שחשבו ששני חלומות שונים זה מזה בפתרונם. יוסף אומר 'לא, חלום פרעה אחד הוא". לכן יוסף אומר גם "את אשר אלוקים עושה הגיד לפרעה" — מה שהוא עושה, לא 'את המשל'. השנייה – הם חשבו שהחלומות הם משלים, ויוסף הבין בפשוטם, "תִּשְׁמַע חֲלוֹם לִפְתֹּר אֹתוֹ"[129] – אותו, ולא את המשל. והשלישית — הם חשבו שזהו חלום פרטי לזמן הקרוב, ולא שהוא חלום למשך ארבע עשרה שנה. כמובן, יוסף הבין נכונה.

יוסף עושה משהו מאוד לא ראוי ולא מנומס. הוא מציע לפרעה פתרון לבעיה שתבוא. מי ביקש ממך בכלל?! ביקשו ממך לפתור את החלום, לא להציע פתרון!

יוסף, לעניות דעתי, מלמד אותנו משהו חשוב מאוד. אתה מתריע על צרה שמגיעה? אל תזרוק את הפצצה ותלך, תיתן פתרון. יוסף מציע פתרון לפרעה. אל תהנה ללא גבולות כשאתה יכול, ותמות כשייגמר. אל תאמר "אכול ושתה כי מחר נמות" אם אתה יודע על הצרה ויש לך דרך לפתור אותה. עבוד כמו הנמלה.

יש עוד סיבה לכך שיוסף אומר לפרעה את הפתרון לבעיה. יוסף ברגעים אלו מתנבא. הוא לא יכול לעצור את הנבואה, ואם הוא לא ירצה לומר אותה, היא תכלה אותו מבפנים, כמו שאמר ירמיהו הנביא, שהוא ניסה לעצור את הנבואה אבל הוא הרגיש אותה כמו אש מתוכו.

יוסף מציע לפרעה שיבחר מישהו, כנראה הוא התכוון לפרעה, ושימנה פקידים שיקנו מהחקלאים את היבול שלהם. לפי הצעתו, לא כדאי לקנות יותר מידי כי אז המחירים יעלו, ולא לקנות מעט מידי, כי אז לא יהיה מספיק אוכל לשבע שנים. כל הבר שקנו יישמר לשבע שנות הרעב, ואז הוא יימכר לכל העולם. שבע שנות השבע הגיעו רק במצרים, שבע שנות הרעב הגיעו בכל העולם.

פרעה מתפעם מהפתרון של יוסף, ואז הוא ממנה אותו למושל על מצרים. למה? כי פרעה מבין שהפתרון אמיתי ונכון. איך? כי האדם מרגיש את זה. האדם חולם ומרגיש את הפתרון, אבל כשהוא מתעורר, הוא מרגיש חסר כי הוא אינו יודע את הפתרון. ברגע שיוסף אומר לפרעה את הפתרון, הוא

[128] שם פסוק כא'
[129] שם פסוק טו'

מרגיש שזה הפתרון הנכון, כפי שידע שפתרון החרטומים לא נכון. מהרגע שבו פרעה מבין שפתרון יוסף הוא נכון, הוא מבין שיש בו רוח אלוקים, וה' שם בראשו את הרעיון לשים את יוסף אחראי על פתרונו. פרעה חושש שאם ימנה את יוסף, זה יגרום לקנאה בין יוסף לשרים ולשנאה לפרעה, אז מה הוא עושה? הוא גורם לכך שגם עבדיו ירצו למנות את יוסף, "וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל עֲבָדָיו הֲנִמְצָא כָזֶה אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ אֱלֹהִים בּוֹ"[130]. "אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור"[131].

ברגע שהשרים מסכימים שרוח אלוקים ביוסף, פרעה מסיק מדבריהם שהם מסכימים שיוסף חכם ונבון. אם כך, הוא ממנה אותו להיות יד ימינו. הוא מלביש אותו בבגדי שרד מכובדים, שם אותו במרכבת המשנה, האחראי על כל מצרים, ונותן לו הכול חוץ מהמלוכה, "רַק הַכִּסֵּא אֶגְדַּל מִמֶּךָּ"[132]. הוא אף נותן לו את בת אדונו הקודם לאישה. למה הוא צריך למנות אותו? הוא יכול להשאיר אותו עבד שייתן עצות!

חייבים לומר שאם הוא לא מושל בכול, איך יהיה אחראי על כל האוכל במצרים?! כולם 'ישימו עליו פס', אם הוא לא יהפוך למשנה. פרעה משנה לו את השם. למה? כי הוא עברי, וכמו שהסברנו, מצרים שונאים את העברים מכיוון שהם אוכלים להם את האלוהים. פרעה שינה את שמו של יוסף ל"צפנת פענח", ולפי האברבנאל ורש"י זה 'פותר חלומות' במצרית.

יוסף בן שלושים שנה כשהוא מתמנה למלכות, בן 17 כשנמכר למצריים, שנה שהה בבית פוטיפר, 12 שנה בכלא, ושבע שני שבע ושנתיים של רעב חלפו עד שראה את אביו.

יוסף קורא לילדיו בשמות מנשה ואפרים. מנשה, "כִּי נַשַּׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי וְאֵת כָּל בֵּית אָבִי"[133], כלומר, השכיחני אלוקים את כל הסבל שעברתי במצרים ובבית אבי. יוסף אומר תודה לה'.

אפרים "כִּי הִפְרַנִי אֱלֹהִים בְּאֶרֶץ עָנְיִי". ה' נתן לי משפחה בארץ עניי. אני פה כעבד, לא כאדם חופשי. כל דבר שעשה אי פעם במצרים, נבדק: אם כמשנה לפוטיפר ואם כמשנה לפרעה.

יוסף נבחר למשנה למלך, עושה את עבודתו נאמנה, אוסף אוכל בכל ארץ מצרים, לא מעלה את המחיר של האוכל בגלל ביקוש והיצע, גובה מיסים. הוא אוסף כל כך הרבה אוכל, עד שאי אפשר לספור את הכמות שלו. יש יותר מדי. הוא מקים משפחה, זוכר שהוא פה רק בגלל שה' שלח אותו, ולא 'עף על עצמו'.

---

[130] בראשית מא, לח
[131] ברכות, נה ע"א
[132] בראשית מא, מ
[133] שם פסוק נ

בכל העולם מתחיל רעב, ורק למצרים יש לחם לאכול. לפי התכנון של יוסף, הוא יתחיל למכור בכמויות לכל העולם, וירוויח כסף רב מאוד עבור פרעה. פרעה שמח על בחירתו של יוסף, כי נחסכת לו עבודה רבה. 'לכו אל יוסף, אל תבואו אליי.'

לסיכום: יוסף הוא הילד האהוב על אביו, לומד איתו בחברותא, בן הזקונים. מצד שני, כל אחיו שונאים אותו. הוא מלשין עליהם, והם הפחות אהובים על אביהם. יעקב שולח את יוסף לבדוק מה שלום אחיו. הוא מוצא אותם במקום אחר מזה שציפה, מגיע אליהם, הם מרביצים לו וזורקים אותו לבור. מדיינים מגיעים, מוציאים אותו מהבור ומוכרים אותו לישמעאלים. הם מורידים אותו למצרים ומוכרים אותו לפוטיפר, שר הטבחים, האחראי על הכלא והמוציא להורג של פרעה. הוא מצליח שם, אז הוא ממונה על כל מה שיש לפוטיפר. אשת פוטיפר מנסה לפתות את יוסף, ולפי רש"י זה בשביל שהוא יזבור 'מאיפה הוא הגיע'. הוא מסרב לה, היא מאשימה אותו באונס והוא נשלח לכלא, מבחוץ בגלל אשת פוטיפר, בפועל, כדי לשרת את שר המשקים ושר האופים. הם חולמים חלום ומספרים לו את החלום. יוסף פותר להם את החלום, והחלום מתגשם. יוסף סומך על שר המשקים שיזכיר אותו בפני פרעה כדי שהוא ישוחרר, וה' מעניש אותו על כך. לאחר שנתיים פרעה חולם שני חלומות שהם בעצם חלום אחד. מביאים את יוסף, יוסף פותר לפרעה את החלומות ברוח הקודש, ומציע גם פתרון לבעיה שהציג לפני פרעה. יוסף אומר לו שזה יקרה ממש בקרוב, ופרעה מבין שיש מולו אדם חכם וממנה אותו ליד ימינו. יוסף בונה משפחה, ואוסף את כל האוכל הדרוש, גם בלי להעלות את המחירים בשוק וגם כדי שיהיה מספיק לשבע שנים של רעב קשה. יוסף הופך את מצרים למעצמה הכי חזקה ועשירה בעולם, וכולם באים אליו לקנות אוכל. (בחרתי לא להתייחס לחלק של יוסף עם האחים מכיוון שיש עליו יותר מדי פירושים ורוב האנשים מתעלמים מהחלקים האלה של סיפור יוסף).

דבר חשוב נוסף שרואים בסיפור יוסף הוא מידה כנגד מידה.

<u>יש עשרה דברים שנעשו ליוסף ושעל כולם הוא קיבל 'החזר':</u>[134]

אחי יוסף, קרוביו, שנאוהו. ובמצרים זרים גמורים אהבוהו.

אחי יוסף שנאוהו על חלומותיו, ובמצרים, אהבוהו על חלומותיו.

אחי יוסף הפשיטו אותו מכותונת הפסים, ובמצרים – "וַיַּלְבֵּשׁ אֹתוֹ בִּגְדֵי שֵׁשׁ וַיָּשֶׂם רְבִד הַזָּהָב עַל צַוָּארוֹ.

אחי יוסף השליכוהו לבור ערום, ובמצרים – "וַיְרִיצֻהוּ מִן הַבּוֹר וַיְגַלַּח וַיְחַלֵּף שִׂמְלֹתָיו".

[134] על פי פירוש האברבנאל על הפרשה

המדיינים מכרו את יוסף, ובמצרים יוסף קונה את כל המצרים.

אחי יוסף התנכלו אליו לפני שהגיע אליהם, יוסף במצרים התנכל אליהם לפני שהגיעו אליו.

בהתחלה כתוב שהתרחק מאחיו, בסוף כתוב שהם באו אליו למצרים.

בהתחלה "וְיוֹסֵף הוּרַד מִצְרָיְמָה", הורידוהו בהשפלה, אחרי זה, "מֹשֵׁל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם".

הוא לא רצה להיות עם אשת פוטיפר, ובהמשך התחתן עם בת פוטיפר.

בהתחלה "וְלֹא זָכַר שַׂר הַמַּשְׁקִים אֶת יוֹסֵף וַיִּשְׁכָּחֵהוּ", אחרי זה משבחו בפני פרעה.

כשאדם קורא בהתחלה את סיפור יוסף, הוא חושב שיוסף כל כך הרבה פעמים סובל ו'חוטף בראש', שזה עצוב. אחרי זה רואים שלה' הייתה סיבה לכל דבר שקרה לו. לה' יש תוכנית ארוכה שמתפרשת על פני עשורים. יש לה' תוכנית לכל דבר שקורה. תראו כמה רעות קרו ליוסף, ואחרי זה פי כמה וכמה קיבל. יוסף מלמד אותנו עשרות דברים. בניהם הוא גם מראה לנו איך להתגבר על היצר, לסמוך רק על ה', לעשות השתדלות, אבל לא יותר מדי, כמה השנאה מזיקה, לקרב את הקרובים אליך ועוד ועוד.

בתקווה לביאת גואל צדק ולבניין בית המקדש בימינו, אמן.

פניני התבוננות בפרשת שמות

אשוריה שלום דורפמן

"וְכַאֲשֶׁר יְעַנּוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ וַיָּקֻצוּ מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל."

איך יכול להיות שכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ? הוא אמור, על פי הטבע, לבוא לידי ייאוש!

"וַיְהִי כִּי יָרְאוּ הַמְיַלְּדֹת אֶת הָאֱלֹהִים וַיַּעַשׂ לָהֶם בָּתִּים."

דווקא כשהמיילדות סיכנו את חייהן, את בתיהן ומשפחותיהן, והחיו את הילדים, דווקא אז – ויעש להם בתים. ודבר זה נכון גם בנפש – לפעמים כשאדם מסכן את רוחניותו בשביל מצוות ה', ומסכן אף את תחושת הביטיות המוגנת בנפש, ויוצא ועושה את מה שה' דורש ממנו, דווקא אז נעשים לו בתים. מזה בא הבניין היותר חזק גם בנפש.

"וַתִּקַּח לוֹ תֵּבַת גֹּמֶא וַתַּחְמְרָה בַחֵמָר וּבַזָּפֶת."

כותב רש"י: "...ודבר רך הוא, ועומד בפני רך ובפני קשה". ובעיניי פלא הוא שדבר שהוא רך עומד גם בפני קשה. אך האמת היא שאם הדבר הוא אמיתי, אזי גם אם יהיה רך, יעמוד בפני קשה. ו'דבר רך' שכותב רש"י, היינו ילד קטן שנפשו עדינה, רכה ודקה כנר, וצריך הוא שיגנו עליו לפעמים, אך נפשו הטהורה אינה יכולה לסבול 'שריונות'. ה'שריונות' חונקים את נפשו העדינה, ולפעמים נראה שאף למוות הם חונקים אותו. ומה שעושה יוכבד הוא בעצם תיבת גומא – מדבר רך – היינו שתהיה לו הגנה – שריון רך. וכן רש"י כותב, שהיה בתיבה "זפת מבחוץ וטיט מבפנים, שלא יריח אותו צדיק ריח רע של זפת". והיינו שהזפת היא מסמלת את ההגנה הקשה לנפש העדינה, כמו ציניות (לפחות כזו העוקצת ונושכת), שיש לזפת ריח רע. והפלא פה הוא שהזפת הייתה רק כלפי חוץ, וגם אם כלפי חוץ ההגנה של משה הייתה נראית רעה, היה זה רק כלפי חוץ, ולא חדר פנימה לנפשו הטהורה.

"וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֵהוּ אֶת הַיֶּלֶד וְהִנֵּה נַעַר בֹּכֶה וַתַּחְמֹל עָלָיו וַתֹּאמֶר מִיַּלְדֵי הָעִבְרִים זֶה."

כלפי חוץ יש לו שריון, והכול נראה טוב, והוא חזק גם כלפי החברה. אך מה בפנים? נער בוכה... געוואלד. דווקא כשפותחים את התיבה של ההגנה, אפילו כשכלפי חוץ הוא נראה גדול ומבוגר – בפנים, כשפותחים – נער בוכה. הילד בוכה, הנער שבו בוכה. ילד בוכה על תמימות שנהרסה, על טוב שנלקח, על גדלות שאיננה, על חורבן, על מה שהיה ולא יהיה עוד, על מה שהיה יכול להיות ואיננו, ובכלל, על עצם הירידה לעולם הזה. יש משהו בנפש או בנשמה שתמיד ממשיך לבכות

ולהצטער על כך, ובדומה לאמירה שהנשמה תמיד מתפללת. בסוף – גם באיש קשוח כלפי חוץ, יש בפנים נער בוכה.

בעל הטורים כותב: "נער בוכה – זה אהרון, שהניחתו אצל התיבה". אנחנו יודעים שאהרון הכהן היה משכין שלום בין אדם לחברו ובין איש לאשתו. וזה מה שהוא עומד על התיבה, עד היום. לפעמים אהרון רואה זוגות שיש תיבה שהם מסתגרים בה אחד מפני השני. יש מחסום, בין הלבבות – תיבה החוצצת בין הפנים לחוץ. ועל זה עומד אהרון ובוכה... על יד התיבה, דווקא שם, במקום שיש איזו בעיה, שם הוא עומד, שם הוא בוכה. הוא בוכה – עד שמהדמעות, קירות ה"תיבה" נמסים, והלב נפתח. אולי קצת כמו שאדם עומד ליד ביתו שחלילה חרב, עומד ובוכה, אבל לא סתם בכי על מה שאבד, אלא בכי שאחרי הדמעות שלו, נבנה בניין.

בכלל, הרבה פעמים ילדים ותינוקות בוכים, ואנשים חושבים שכל הסיבה שהם בוכים היא כי הם עייפים או כי הם רוצים לאכול. אתם חושבים שהבכי שלהם הוא רק על זה שהם רעבים? מה פתאום! הם בוכים – נשמתם בוכה. זהו אותו בכי של השכינה, אותו בכי של הגלות, של גלות הנשמה מהעולם העליון, אל העולם הזה. אותו בכי על החורבן, על הדברים האלו הם בוכים, הילדים. וכשילד בוכה, אנחנו צריכים לשמוע בקולו את קול הנשמה, את קול השכינה הבוכה.

"וַיִּפֶן כֹּה וָכֹה וַיַּרְא כִּי אֵין אִישׁ וַיַּךְ אֶת הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחוֹל."

אנחנו אומרים בסליחות: "תרא כי אין איש, עשה עימנו צדקה". כלומר, ראה שאין איש, אין מושיע, ואז עשה עימנו צדקה. משה ראה שאין אף אחד, ובמקום שאין אנשים הוא היה איש. ונראה לי שאין לפרש שמשה הסתכל לראות שלא רואים אותו אחרים, כי אין לומר שמשה פחד. וגם אם נכון היה לעשות את מעשה הריגת המצרי, הרי שצריך שילמדו ממשה לעשות את המעשים הנכונים, ואם כן הפירוש הנכון בעיניי הוא שהסתכל לראות אם יש מושיע מבלעדיו. ועוד נכתוב בע"ה על המשמעות של "איש", ועל הקשר שלו לישועה, ומזה נבין את כוונת הפסוק "וירא כי אין איש".

ויטמנהו בחול – היינו בחולין. דרדר את נפשו ורוחו שלא תשוב בתשובה, וזה גם מה שאומר רש"י – וירא כי אין איש – "שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר". אין בו שום ניצוץ של טוב, ולכן משה דחה אותו והוציא אותו מהטוב ומהכלל.

"אִישׁ מִצְרִי הִצִּילָנוּ מִיַּד הָרֹעִים וְגַם דָּלֹה דָלָה לָנוּ וַיַּשְׁקְ אֶת הַצֹּאן."

על אליעזר – 'דמשק אליעזר', דרשו חז"ל שהוא היה דולה ומשקה מתורת רבו, אך משה – דולה ומשקה מתורתו שלו, מפנימיותו – מ'תורה דיליה'. וכפי שכותב הרב קוק זצ"ל על 'תורה דיליה' של הצדיק, שנעשות לו כליותיו כמין שני רבנים.

"אִישׁ מִצְרִי הִצִּילָנוּ... וַיֹּאמֶר אֶל בְּנֹתָיו וְאַיּוֹ לָמָּה זֶּה עֲזַבְתֶּן אֶת הָאִישׁ קִרְאֶן לוֹ וְיֹאכַל לָחֶם". לכל אחד באיזשהו שלב בחיים נשלח ה'איש' שלו, זה שבא להושיע אותו, וכמו שמצינו אצל יוסף – "וַיִּמְצָאֵהוּ אִישׁ וְהִנֵּה תֹעֶה בַּשָּׂדֶה" ("וַיֹּאמֶר הָאִישׁ נָסְעוּ מִזֶּה", רמז רמז לו). או אז צריך לתפוס את אותו האיש, את גלגל ההצלה והישועה שנשלח לאדם משמיים, ויתרו אומר לבנותיו – כקריאה גם לכל אחד ואחד – "למה זה עזבתן את האיש?" שלחו לך את גלגל ההצלה, מדוע עזבת אותו?! יכולה לצמוח ממנו עוד ישועה, אל תעזוב אותו, וכל שתמצא ידך לעשות, עשה. כך כל מקום שמוזכר 'איש', בהקשר הזה – משה – איש מצרי, וכן מוזכר בעוד מקומות, ועל זה הדרך. ומזה נבין מה שהפסוק אומר על משה, "וירא כי אין איש" – הסתכל שאין מושיע, וקם בעצמו ועשה מעשה, וכמו שכתבתי לעיל.

השינוי בתפיסה של חנוכה במהלך הדורות

סיני אברמוביץ'

הסיפור של חנוכה מוכר לכולנו: בארץ ישראל שלטו יוונים רשעים שהציקו לבני ישראל, אבל אז הגיעו המכבים הגיבורים תחת פיקודו של יהודה, ניצחו אותם וטיהרו את בית המקדש. אבל הרבה אנשים מתפלאים כשהם מגלים שרק חלק מהפרטים האלה נכונים. הסיפור האמיתי הוא הרבה פחות מפואר: המכבים היו קבוצה קטנה של קנאים דתיים שנלחמו בהתבוללות בעם, ואם ה' לא היה עוזר להם, הם לא היו שורדים יותר מיומיים. זאת ועוד, טיהור המקדש התרחש בתחילת הקרבות, ורוב הסיפור קרה אחריו.

איך קרה שתפיסת הסיפור השתנתה מקצה לקצה?

אפשר לקבל כיוון לתשובה מהשיר 'אנו נושאים לפידים' – שיר חנוכה שעוסק כולו בגבורה ובניצחון על הדת. השיר נכתב בשנות השלושים, ומובעת בו הזדהות של המחבר גם עם חנוכה וגם עם גבורה ומאבק לאומי. הסיבה לכל זה לדעתי היא פשוטה: זאת הייתה תקופת המנדט הבריטי בארץ ישראל, היהודים נאבקו אז על עצמאותם והיו צריכים שורשים עתיקים שיתחברו למטרה הזאת. הם רצו למצוא סיפור יהודי עתיק שישמש עבורם סמל למאבק ולגבורה נגד השלטון הזר, ואיזה סיפור יהודי מתאים יותר מאשר סיפור חנוכה?

מובן שהסיפור המקורי לא התאים בדיוק למסר שהציונים רצו להעביר, ולכן הם היו צריכים לעשות לו כמה עיבודים.

אלו השינויים העיקריים שנעשו:

הפיכת המאבק למאבק לאומי: מאבקם המקורי של המכבים היה לא נגד השלטון הזר אלא כנגד גזירות השמד – הרי קריאתו של מתתיהו הייתה "מי לה' אליי", קריאה שבמקור נאמרה בפי משה לאחר חטא העגל כדי לברור את אלה שעובדים את ה' באמת, ולא "מי שרוצה עצמאות לאומית ושחרור משלטון היוונים, אליי". נוסף על כך, המכבים חתמו מדי פעם על הסכמי שלום עם היוונים, הסכמים שהיו מותנים לא באוטונומיה יהודית אלא בביטול הגזירות. אם מסתכלים מנקודת מבט היסטורית, רואים שמה שהביא לכל החיכוכים בין היהודים ליוונים היה שמתייוונים ביקשו לקנות את משרת הכהן הגדול, אבל את זה אף פעם ללימדו אותנו... הסיבה לכך ברורה: המתיוונים היו דומים מדי לחילונים. יוון הייתה באותו זמן האימפריה השולטת בעולם, ונחשבה (בצדק) להכי מתקדמת מבחינה תרבותית ומדעית, והמתייוונים התחילו להתלבש ולהתנהג כמו היוונים, ולהשתתף בפעילויות שלהם. נשמע לכם מוכר? כיוון שהציונים עצמם לא בהכרח היו דתיים, ומשום שהם דגלו

בקבלה של תרבות המערב, הם הורידו את החלק הזה והכניסו במקומו את מה שהם רצו: המאבק של העם הנכבש נגד הכובש המדכא.

הפיכת הנס לגבורה: זה לא מתאים לרעיונות שלנו: יהודי מסכן שניצל רק בעזרת ניסים. שלא לדבר על זה שכבר לא מאמינים בניסים. הסמל שאנחנו רוצים הוא היהודי הגיבור שנלחם ומנצח! בגלל זה הורידו מהסיפור את עזרתו של ה', והפכו אותו לסיפור קלאסי של מרד: קבוצת הלוחמים הקטנה והאיכותית שבשילוב של כוח, אומץ וערמומיות מצליחה להביס צבאות שלמים ולהציל את העם. אבל בשביל זה היו צריכים להוריד חלקים עצומים מהסיפור: עשרות קרבות, בהם גם הפסדים, מותם של יהודה, יהונתן ויוחנן, וכמובן הפרטים המפתיעים ביותר – הסכמי הפסקת אש זמניים עם היוונים וכריתת בריתות עם האימפריה החדשה – רומא, שתבוא לעזור. כל הפרטים האלה לא התאימו, ולכן הם נמחקו, וטיהור המקדש הוצב כסוף הסיפור כדי שיהיה סיפור עם סוף שמח. יותר מכך: אם מתתיהו היה בימינו, הוא לא היה מתקבל בברכה. הוא היה זוכה לכינויים כמו 'קנאי דתי' ו'איש ימין קיצוני', ובטח גם היו משפילים אותו הרבה בתקשורת. מצד עצמו, מתתיהו לא היה נחשב גיבור, אבל היינו צריכים שהמכבים יצטיירו כגיבורים שמנצחים בזכות עצמם ולא בזכות נס, ולכן זה הדימוי שלהם היום. בדיוק כמו שקרה אחרי מלחמת ששת הימים: לפני המלחמה היינו בטוחים שרק נס יציל אותנו ושאין לנו סיכוי בפני עצמנו, אבל אחרי הניצחון צה"ל נחשב פתאום צבא אדיר ומדינת ישראל – מעצמה, ואף אחד לא שם לב שהיה כאן נס. אבל זה לא צריך להפתיע אותנו. כבר בפסוקים בחומש דברים נאמר: "וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה".

לסיכום, ראינו איך התפיסה של חנוכה השתנתה בעקבות השינויים בעם והשינוי המחשבתי של היהודים באותה תקופה: לא עוד היהודי החלש שסומך על ה' ונעשים לו ניסים, אלא יהודי לוחם וגיבור שעומד על שלו ולא נכנע.

חידושים ו'וואריטים' קצרים בעניין חנוכה

טל נפתלי

התעוררה אצלי השאלה הבאה: למה מצוות הדלקת נר חנוכה היא 'נר איש וביתו', ולא מצווה ציבורית בבית הכנסת או במרחב הציבורי? הרי מהות המצווה היא פרסומי ניסא!

ועלתה לי תשובה יפה: כשם שהשכינה והאור חזרו לבית המקדש עם הדלקת הנרות של החשמונאים ומכאן הייתה הארה מהפנים אל החוץ, כך גם אנו, כשבני המשפחה, 'נר איש וביתו', מדליקים, הם מאירים מהפנים אל החוץ, מאירים את הבית ומכך מאירים את החוץ ואת עם ישראל. ולכן אנחנו מדליקים בכניסה לבית: אנו מאירים את השכינה ואת האור אצלנו, ומשפיעים אותו החוצה.

***

בגמרא במסכת יומא נאמרה דרשה יפה: "ביתו – זו אשתו". בעקבות זאת עלה בי רעיון: כשאר אומרים 'נר איש וביתו', אלה כמובן אשתו ומשפחתו של האיש, וכך נוכל להבין שאפילו אם אין לאדם בית משלו, אם הוא שוכר או מתארח, עדיין יש לו את החיוב של הדלקת הנר.

חג החנוכה נותן מקום למשפחה ולאור הפנימי לצאת החוצה, ואנו לא פטורים ממנו. זה חג שאנו מחויבים להאיר בו.

אור מתוך חושך – האור של חנוכה בימינו

אשי (אשר צבי) הספל

חנוכה הוא חג של אור, אור מתוך החושך שהיה בנס. חוץ מהנס של פך השמן, שהאור התגלה אחרי שהיה נסתר וקטן, ולא היה ניצוץ גלוי לעין שהיה נס, התקופה הזאת הייתה בעצם עם הרבה אור ונס, אך הנס שבה לא היה גלוי לעין. אני רואה קשר בין התקופה הזאת לחיים בזמננו – שעם ישראל מחולק לציבורים שלא מסכימים זה עם זה, ויש הרבה שנאה ביניהם, והרבה בדידות. ואז מגיע חג החנוכה כשכולם עוד חושבים איפה אפשר למצוא אור בתוך כל השנאה וההפרדה, ואז כל העם ביחד מדליקים אורות בבתיהם. מהלכים בדרך חשוכה ומבולבלת – ובחנוכה אפשר לראות אור בקצה מכל החלונות. אורות שאפשר לראות בהם תקווה ושמחה.

אני חושב שיש קשר גם להלכות הדלקת נרות: הנרות צריכים להישאר רק למשמעות זו, ואסור להשתמש בהם בלימוד, לקריאה וכו', שמא יחשבו שהאדם בכלל לא מדליק את הנרות בגלל חנוכה, אלא בשביל תשמיש פרטי שלו. וגם אם יש אור מהחלונות או ממנורות – זה לא מספיק כיוון שזה לא אור זך, חי ואמיתי. כמו שהיוונים ניסו להראות לנו את האור שהיה להם כל הזמן, ורצו שלא נצטרך את האור שלנו. אך האור שלהם, של התיאטרון, של המופעים והמשחקים אינו אור אמיתי כמו של המצוות והתורה. החנוכייה היא האור האמיתי, המצווה והקדושה. אני חושב שהחנוכייה היא לא רק זכר לנס או פרסום הנס שהיה עם המכבים, אלא אולי היא נועדה גם להראות לעוברי דרך מבולבלים את הדרך לאור אמיתי וזך, דרך התורה והמצוות, וסמל לאור זה הוא החנוכייה. האור הזה ממלא את הרחובות בשמחה ובקדושה כשכולם מדליקים ביחד, מאמינים ולא מאמינים, שונאים ואוהבים, כיתות ובעלי דעות ביחד, וממלאים את העולם באור.

חנוכה: הדלקה שלנו, ורצון הקב"ה

נתאי ויזן

שכח או הזיד, ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה, שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא. הלכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור. ואם נתן בה יותר, יכול לכבותה לאחר שעבר זה הזמן. וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן (שו"ע, אורח חיים, סימן תרעב, סעיף ב).

מן ההלכה הזו ניתן לראות שמצוות הדלקת נרות חנוכה, עניינה פרסום הנס. לא פרסמת את הנס? לא יצאת ידי חובה. כך לפחות היינו חושבים. אך בבואנו לקרוא את ההלכה הבאה, נצטרך 'לחשב מסלול מחדש':

הדלקה עושה מצוה. לפיכך, אם כבתה קודם שעבר זמנה, אינו זקוק לה. ואפילו כבתה בערב שבת קודם קבלת שבת שעדיין הוא מבעוד יום, אינו זקוק לה. וכן אם לאחר שהדליקה בא לתקנה וכיבה אותה בשוגג, אינו זקוק לה (שם, סימן תרעג, סעיף ב).

ננסה לתאר לעצמנו סיטואציה: אדם בירך 'להדליק נר' ו'על הניסים', והדליק נר חנוכה כהלכה: בגובה שבין שלושה לעשרה טפחים, מול המזוזה, מול רשות הרבים וכו'. שנייה לאחר מכן, מגיעה רוח שמזה שבוע לא נראתה ומכבה את הנרות. האם היה פרסום הנס? ודאי שלא. האם יצא ידי חובת המצווה? עונה השו"ע: לא רק שיצא, אפילו אינו צריך להדליק מחדש. אם כן – האם עניין המצווה הוא פרסום הנס או לא? ראינו סיטואציה שבה אדם יוצא ידי חובה למרות שלא פרסם את הנס.

זאת ועוד:

אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה. לא מאחרים ולא מקדימים. ויש מי שאומר שאם הוא טרוד, יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה, ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק (שם, תרעב, א).

בעקבות סעיף ב' באותו הסימן נשאל את עצמנו: אם עניין ההדלקה הוא פרסום הנס, למה שאדם לא יוכל להדליק נרות בבוקר, ולמלא תשעה ליטר שמן, וכך הנר שלו ידלק עד אמצע הלילה?

השאלה היסודית שאליה אנו מגיעים היא: האם חייבים פרסום הנס או לא? כל הלכה משמיעה לנו משהו אחר.

אפשר לשזור את כל ההלכות האלה לעניין אחד. חובתו של האדם היא להדליק את הנר כדי שיהיה פרסום הנס. כאמור, 'הדלקה עושה מצווה', ולכן אי אפשר להדליק בבוקר. אבל אם כבה הנר, לא צריך להדליק שוב. מדוע? כי מוטל עליך לפרסם את הנס בכוחותיך, מכאן ואילך זאת עבודתו של הקב"ה. כיבית בשוגג או כבה באונס? לא אחריותך, עשית את המוטל עליך.

עניין זה מתחדד בדברי הרמ"א על השו"ע בסימן תרעג:

"ואם רוצה להחמיר על עצמו ולחזור ולהדליקה, אין לברך עליה."

למה? אם הוא עושה פרסום הנס שוב, לכאורה היה ראוי שיברך. מדברי הרמ"א נימן ללמוד כי אין לברך. ברכה כזו כמוה כאי-הודאה בעניין לעיל. הקב"ה החליט שהנר שלך לא יהיה דלוק. האם אתה תכפור בכך ותבקש בכל מקרה לפרסם את הנס?!

עניין זה ייחודי לחנוכה – 'הדלקה עושה מצווה'. לא מצינו כעין זה בשאר המצוות, וגם אין להגיד כך בשאר המצוות. מדוע דווקא ענייננו של חנוכה בכך? על כך בעז"ה אולי במאמר הבא.

תשבו כעין תדורו
נעם מאירסון

תשבו כעין תדורו – שיטת רבא

הגמרא במסכת סוכה (כו ע"ב) מביאה ברייתא: "שומרי גנות ופרדסים — פטורין בין ביום ובין בלילה", כלומר, פטורים מן הסוכה.

הגמרא שואלת: למה לא מחייבים אותם לעשות סוכה במקום שמירתם ולשבת בה?

על שאלה זו עונים אביי ורבא: "אביי אמר: 'תשבו' — כעין תדורו. רבא אמר: פרצה קוראה לגנב".

אביי סובר שהשומרים אינם חייבים בסוכה משום שאנו דורשים את הפסוק: "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת" – שהישיבה בסוכה שהתורה מחייבת היא כמובן לא ישיבה במובנה הפשוט של אי עמידה, אלא מלשון דירה. כלומר, על האדם להתייחס לסוכה כמו אל דירתו.

רש"י מסביר את שיטת אביי: "כעין תדורו – כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו – וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח".

הרש"ש מפרש: "דלא חייבה תורה לישב בסוכה אלא תחת דירתו בביתו ולא תחת ישיבתו בבורגין, כי איננו לדירה", וכותב על פירושו: "והוא קרוב לפירוש רש"י".

רבא מסביר שאם השומר יעשה סוכה וישב בה, הגנבים 'ינצלו את ההזדמנות', כי אדם לא יכול לשמור טוב כשהוא יושב בסוכה, ולכן השומרים פטורים.

לכאורה טעמיהם של אביי ושל רבא תמוהים קצת: רק בגלל הטורח או ההפסד השומרים ייפטרו ממצוות סוכה? אבל בשאלה זו לא נעסוק כעת.

ממשיכה הגמרא: "מאי בינייהו? איכא בינייהו, דקא מנטר כריא דפירי". כשהוא שומר על כרי, ערימה, של פירות. רש"י מסביר: "שהוא תמיד לפניו ויכול לשומרן ואין כאן פרצה קוראה לגנב", ולכן במקרה זה רבא יחייב את השומר בסוכה, ואביי יפטור.

התוספות מעירים על דברי רבא: "לאו משום דלית ליה לרבא דרשה דתשבו כעין תדורו, דברייתא היא לקמן בפירקין". ואכן בדף כח ע"ב מופיע: "תנו רבנן: **תשבו — כעין תדורו**, מכאן אמרו: כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים — מעלן לסוכה, מצעות נאות — מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה." אבל תמוה: הרי אמרנו שלפי רבא, השומר על כרי של פירות פטור כי אין לו הטעם של "תשבו כעין תדורו"?!

גם בשאלה הזו לא נעסוק בינתיים...

בהמשך המסכת (דף כח ע"ב) הברייתא דורשת את הפסוק "כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת", "האזרח – להוציא את הנשים". הגמרא שואלת, מדוע צריכים אנו לימוד מיוחד לפטור את הנשים מסוכה? והרי סוכה היא מצוות עשה שהזמן גרמא! על כך עונים אביי ורבא: "אביי אמר: סלקא דעתך אמינא 'תשבו' — כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו". כלומר, היינו חושבים לחייב את הנשים מהדרשה: 'תשבו – כעין תדורו'.

"רבא אמר: איצטריך, סלקא דעתך אמינא יליף 'חמשה עשר' 'חמשה עשר' מחג המצות; מה להלן נשים חייבות, אף כאן נשים חייבות". כלומר, היינו יכולים לדרוש 'גזרה שווה' – כפי שנשים חייבות במצוות אכילת מצה, הן חייבות בסוכה.

אנחנו רואים שוב שרבא לא מקבל את הדרשה של 'תשבו', אבל איך ייתכן שרבא יכול לחלוק על ברייתא מפורשת?

נראה לומר שרבא סובר שדרשת 'תשבו', אין כוחה חזק כל כך לפטור או לחייב אנשים, והיא באה רק ללמד אותנו להתנהג בסוכה כמו בבית.

אולם קשה לתרץ כך, כי התוספות כותבים לגבי הפטורים מסוכה (דף כו ע"ב, ד"ה 'הולכי דרכים ביום'): "כל זה נפקא מתשבו כעין תדורו, שכשם שאדם בביתו אינו נמנע מלצאת לדרך. וכן מצטער דפטרו לעיל מן הסוכה היינו מתשבו כעין תדורו, דאין אדם דר במקום שמצטער". כלומר, גם את שאר הפטורים מסוכה אנו לומדים מדרשת 'תשבו', משמע שאכן יש לדרשה הזו תוקף וכוח הלכתי.

על כן נראה כפירוש הריטב"א שכותב:

> וי"ל דתרווייהו משום תשבו כעין תדורו, אלא דאביי דריש ליה טפי דפטר ליה אפילו שלא במקום הפסד כיון שאין דרכו לעשות דירתו שם ורבא ס"ל דכולי האי לא דרשינן תשבו כעין תדורו שלא לעשות סוכה אלא במקום שדרכו לקבוע שם ביתו אבל כשיש לו הפסד בדבר ואית ליה צערא ופסידא בהא פטרינן ליה משום תשבו כעין תדורו.
>
> כלומר, לדעת רבא דרשת 'תשבו' אכן תקפה, אך היא פועלת רק בצירוף טעם של הפסד או צער.

הר"ן מפרש שרבא נוקט בטעם של 'פרצה קוראת לגנב', "ביוון שכל השנה הוא דר באותן הבתים שבגנות". כלומר, רבא באמת מקבל את 'תשבו כעין תדורו', אלא שכאן הוא לא מסכים עם אביי שאפשר לדרוש אותה לגבי השומרים.

להלכה, הרמב"ם פסק (פרק ו בהלכות סוכה ולולב, הלכה ד): "שומרי גנות ופרדסין פטורין בין ביום ובין בלילה, שאם יעשה השומר סכה ידע הגנב שיש לשומר מקום קבוע ויבוא ויגנב מן מקום אחר", כטעמו של רבא.

ובהלכה הבאה (ה) הוא כותב: "וכל שבעת הימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סכתו קבע שנאמר "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים". כיצד? כלים הנאים ומצעות הנאות בסכה..." אומנם הוא אינו אומר במפורש "תשבו כעין תדורו" אבל נראה שזאת הכוונה.

פורים, אחדות ישראל, אהבת ישראל והגאולה

יאיר שיפריס

בספר 'שפת אמת' כתוב:

> בפסוק "עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים". כי באמת על ידי הגלות והתערבות בין העמים אין יכולים בני ישראל להתאחד כראוי. והעיקר זרע עמלק שמפריד בין הדבקים. ובאמת כל מה דעבדין מן שמיא לטב. שע"י שנהנו מסעודתו של אחשוורוש ונתחברו אל הרשעים, לכן לא היו יכולין להתאחד. ואחר כך ע"י השנאה שעלה על דעת העמים לאבדם. זה עצמו היה הישועה שנהפכו לאויבים ונתאחדו בני ישראל כמו שכתוב "לך כנוס את כל היהודים", וכתיב "נקהלו ועמוד על נפשם"...לרמוז שעיקר הישועה היה התאספות בני ישראל לבוא אל האחדות. (שפת אמת, שמות, לפורים כ)

אפשר לראות בדבריו כי עיקר הישועה והנס של חג פורים היה על ידי האחדות של עם ישראל.

בהתחלה המן אומר "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים". לא הייתה לעם ישראל אחדות, והם היו מפוזרים ומפורדים והתערו בגויים, כמו שכתוב בגמרא – "מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה?... מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע" (מגילה יב ע"א). מכיוון שישראל היו מפוזרים ומפורדים, ומעורבים בגויים, על ידי זה, המן גזר את הגזרה שלו – להשמיד את היהודים, וזו כוונת 'זרע עמלק שמפריד בין הדבקים' – כי הכוח של עמלק הוא להפריד בין חלקי עם ישראל.

ולכן, נגד הפירוד והפיזור – היה הכינוס ושל עם ישראל נגד הגויים – "זה עצמו היה הישועה, שנהפכו לאויבים ונתאחדו בני ישראל כמו שכתוב 'לך כנוס את כל היהודים', וכתיב 'נקהלו ועמוד על נפשם'...לרמוז שעיקר הישועה היה התאספות בני ישראל לבוא אל האחדות" (שם) – על ידי הכינוס וההתקהלות וההתאחדות של עם ישראל נגד הגויים – על ידי זה הייתה הישועה.

עוד אומר ה'שפת אמת':

> ומצות משלוח מנות נראה לבוא לאהבת ישראל. שכל איש יהודי ובמדרש יחידי כו'. דאיתא ואהבת לרעך כמוך כלל גדול בתורה. הפירוש כשאדם דבוק בנקודה חיות הפנימיות ושם כל בני ישראל אחד. ממילא אוהב לרעהו גם כן. וזה עצמו מה שכתב רש"י רעך הקב"ה, ע"ש, שהכל אחד כנ"ל. ומרדכי היה כלל כל ישראל. כי על ידי אהבה שנעשה אחד. יכול לגרום זכותו על כל ישראל. (שפת אמת שמות, לפורים, א)

ניתן לראות שמצוות משלוח מנות מביאה גם היא לאהבת ישראל – 'ואהבת לרעך כמוך – על ידי אהבה שנעשה אחד'. כלומר, גם מצוות החג האחרות, משלוח מנות ומשתה ושמחה, מביאות לאהבת ישראל, ואהבת ישראל מביאה לאחדות – 'על ידי אהבה שנעשה אחד'.

על אהבת ישראל אומר ה'בן איש חי' דבר יפה מאוד – "גם ידוע על ידי מדת האהבה שתהיה שלימה בישראל, תהיה הגאולה" (בן איש חי, וארא). כלומר, על ידי אהבת ישראל תהיה הגאולה. וכן על ידי אחדות ישראל ומחיית עמלק, כי עמלק מונע את אחדות ישראל – "זרע עמלק שמפריד בין הדבקים" (שפת אמת שם), ועל ידי מחיית עמלק תהיה אחדות ישראל ואהבת ישראל, ועל ידי זה נזכה לגאולה במהרה בימינו אמן.

מרבים בשמחה – מעלת השמחה
אשר (אשי) הספל

הנה נכנס אדר ואנחנו מרבים בשמחה. אבל למה?

ניצלנו מגזר דין מוות, ועכשיו חוגגים כל שנה במקום להיות בפוסט-טראומה?! אומנם ישנה תענית אסתר, אבל פורים 'נחשב' הרבה יותר מהתענית, והוא גם נחשב לחג הכי שמח, עד כדי כך שמשתכרים בו ו'יום הכיפורים הוא כ-פורים'. ובכלל לגבי שמחה, אנחנו לא אמורים להיות מלאים ביראה?!

לדעתי שמחה איננה משהו שטותי או ילדותי. שמחה מלווה אותנו כל חיינו. וביהודי, שמחה היא חלק מהותי במצוות, ניצוץ שעוזר לנו לעבור מכשולים, פיזיים ורוחניים. וכמו שכתוב במסילת ישרים, תפקידו של האדם הוא להתענג בקב"ה, והשמחה היא תענוג. ושמחה היא חלק מהסיבה שיש לנו גוף, לדעתי. כי השמחה מעניקה גם לעצמנו וגם לאחרים – בעזרת מצוות שבין אדם לחברו או גרימת שמחה ליהודי אחר – שני דברים שאפשר לעשות רק עם הגוף, והתאוות והאתגרים הם כמין ניסיון כדי שנתגבר עליהם ונשמח בכך, כי כשאדם עובר מכשול ומגיע למטרה, הוא שמח יותר ומרגיש טוב יותר. השמחה היא חלק מהנשמה שרוצה לעשות מצוות ולשמח וללמוד. בפורים מצוות החג הן לשם שמחה: קריאת המגילה משמחת את הילדים, המשתה משמח את המשפחה, משלוחי המנות משמחים את החברים והשכנים והמתנות לאביונים משמחות את העניים. פורים הוא הניצוץ הכי גדול שמאיר את השנה. גם במצבים קשים ובייאוש הוא מאיר פנים, ולאלה ששמחים בשנה הרבה, הוא שומר על מקור ועל המשכיות במצבים קשים תמיד.

הדור קיבלוה
ר' נדב מרון, משפיע ורמ"ש בישיבה

ידועה המימרה המובאת בגמרא במסכת שבת, דף פח ע"א:

> א"ר אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה עליהם הר כגיגית ואמר להם, אם אתם מקבלים עליכם את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם...אמר רבא: אף על פי כן הדור קיבלוה בימי אחשוורוש, דכתיב: קימו וקבלו היהודים – קיימו מה שקיבלו כבר.

לפי הגמרא, נראה שהיה חסר משהו בקבלת התורה במעמד הר סיני, ורק בפורים הקבלה הושלמה.

הפירוש בדרך הפשט, לפי רש"י, הוא שבמעמד הר סיני קבלת התורה הייתה מתוך יראה, ואילו בפורים הקבלה הייתה מתוך אהבה.

אדמו"ר הזקן מסביר את הכוונה אחרת, ומציע פירוש אחר. הפירוש החסידי של אדמו"ר הזקן למימרה בגמרא במסכת שבת היא שקבלת התורה במעמד הר סיני הייתה מתוך אונס, ולא מצד העבודה שלהם, 'התבטלו במציאות', בלשון החסידות, מכיוון שמעמד הר סיני היה מתוך אונס, ואילו בימי פורים זה היה מתוך רצון ועבודה שלהם, מתוך בחירה אמיתית. לכן נחשבו ימי פורים כגמר קבלת התורה. אך צריך להבין מה הפשט בכך שהסברנו שמעמד הר סיני היה מתוך אונס. הרי הכול יודעים שבני ישראל היו במעמד נעלה, ואף אמרו "נעשה ונשמע"!

הלשון שאדמו"ר הזקן משתמש בה בדבריו בתורה אור[135] על "כפה עליהם הר כגיגית" במתן תורה, היא שהיה 'גילוי אהבה עליונה ביותר'. על פי זה מובנת הכוונה בגמרא שבמעמד הר סיני היו אנוסים לקבל את התורה. הכוונה היא שמכיוון שבני ישראל היו במעמד ובמצב של ביטול ("פרחה נשמתן") ובמצב של מסירות נפש אבל עם כל זה, המעמד והמצב הללו לא הגיעו מתוך עבודה עצמית שלהם בעבודת ה', אלא מלמעלה, מתוך שהיה גילוי אור מלמעלה, ולכן בערה בהם אהבה עזה לקב"ה, ומתוך זה הקדימו נעשה ונשמע.

[135] מאמר ד"ה חייב אינש לבסומי, תורה אור דף צ"ח

לפי ההסבר הזה אפשר להבין יותר את הפשט בגמרא ואת ההבדל בין מעמד הר סיני לפורים. במעמד הר סיני, כשעם ישראל אמר "נעשה ונשמע", הקבלה לא הייתה מצד עצמם, ורק בימי פורים קיבלו את התורה בקבלה גמורה, ברצון גמור, מכיוון שזה היה בזכות עבודת עצמם, ולא מצד הגילוי מלמעלה, כמו שרואים שבימי מרדכי ואסתר היה 'הסתר פנים' – "וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא" (דברים לא,יח).

אחרי שראינו את הסבר של אדמו"ר הזקן, שפורים היה גמר הקבלה שהתחילה במעמד הר סיני מכיוון שהייתה חסרה עבודה "בכוח עצמם", כי במעמד הר סיני זה לא היה מצידם אלא 'נאנסו' לקבל את התורה, צריך להבין מה מיוחד בעבודה של בני ישראל בימי הפורים.

יש מאמר של הרבי הריי"ץ[136] שמסביר שהנקודה שפעלה את גמר קבלת התורה בימי פורים היא מצד שקיימו תורה ומצוות מתוך מסירות נפש. מוסבר[137] שמסירות הנפש שלהם הייתה כל כך נעלית משום שאם היו מסכימים להמיר את דתם, לא היו עושים להם כלום, כי הגזירה בימי פורים הייתה רק על היהודים.

אם כן, מה באמת כל כך מיוחד בעבודה של בני ישראל מתוך מסירת נפש שהייתה בימי פורים? הרי גם בימי חנוכה היו שמסרו את נפשם! למה בימי חנוכה לא היה גמר הקבלה? הרי אי אפשר להגיד שזה היה רק בגלל הסדר ההיסטורי ובגלל הזמנים של החגים.[138]

יותר מזה, הקושיא מתחזקת לפי מובא בספרים הקדושים[139] שמסירות הנפש שהייתה בימי הפורים הייתה מצד 'כוח המשפיע' (כלומר מלמעלה), ואילו מסירות הנפש דווקא בחנוכה הייתה בכוח נברא.

את ההבדל בין שני האופנים של מסירות הנפש שהיו בחנוכה ובפורים ניתן להסביר לפי הסבר בנגלה התורה.

מובא ברמב"ם בהלכות יסודות התורה, פרק ה הלכה ד, שגם מי שנאמר בו 'יהרג ואל יעבור' – (שלוש עבירות שהתורה אמרה שצריך למסור עליהן את הנפש) אם עבר, כלומר אם הוא היה אנוס, אין

[136] פורים קטן תרפ"ז

[137] תורה אור צא. מובא גם בספר חסידות 'שערי אורה'.

[138] תורת מנחם מאמר ד"ה וקבל היהודים, תשיא

[139] שערי אורה בהקדמה

עונשין אותו. לפי הרמב"ם אנחנו לומדים שאף על פי שהתורה מצווה את היהודי למסור את הנפש על שלוש עבירות, אם לא עבר – אין מענישים אותו.

מצד שני, בהמשך אומר הרמב"ם (שם, הלכה ו) שאם עבר ונתרפא עם אביזרייהו של עבודה זרה כי הרופא אמר לו שזו הדרך שבה הוא יכול להינצל, מענישים אותו.

לכאורה בהשקפה הראשונה דברי הרמב"ם סותרים אלה את אלה. הרי ראינו בהלכה ד' שאם עבר ולא מסר את נפשו, אין מענישים אותו כי רחמנא פטר את האדם באונס. אם כן למה אם עבר ונתרפא לא מתחשבים בו ומענשים אותו?! הרי גם חולי הוא לכאורה מצב של אונס. במה שונה האונס בשתי ההלכות? למה הדין הוא שונה?

באחרונים מובא הבדל מהותי בין שתי ההלכות, "דפועל על ידי אונס לא מיקרי מעשה"[140]. כאשר אדם נאנס לעבור על שלוד עבירות, זה באמת אונס. אבל כאשר בן אדם בוחר להתרפא בידי עבודה זרה, אין זה אונס, אלא בחירה שלו.

כך גם כאן, ההבדל בין חנוכה לפורים הוא שבחנוכה הגזרה הייתה רק על תורה ומצוות ('להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך'), ואילו בפורים הגזרה הייתה על הגוף.

הסבר זה הוסבר בהרחבה בהתוועדות של הרבי מלובביץ' בחג הפורים בשנת תשי"א:

> בחנוכה – כיוון שהגזרה הייתה על מצוות התורה, ש"בטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות", שגזרו על שבת ומילה, "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", הרי אף שהיו חייבים למסור נפשם ולא לעבור על מצוות התורה [ולא רק בנוגע לע"ז, ג"ע ושפ"ד, אלא גם בנוגע לכל המצוות, שהרי "בשעת הגזירה... יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצות, ואפילו על 'ערקתא דמסאנא'], מ"מ, אילו היו עוברים ולא נהרגים, לא היו נענשים, מפני שהיו אנוסים על העבירה עצמה.

הרבי מסביר שבחנוכה האונס היה על העבירה עצמה:

> משא"כ בפורים – כיוון שהגזרה הייתה (לא על מצוות התורה, כי אם) על הגוף, "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים", אלא שאילו היו ממירים דתם ח"ו לא היו עושים להם כלום, הרי עשיית העבירה כדי להינצל מהגזרה דינה כהמתרפא באיסורין שבתורה, ובמילא, היו נענשין על זה [ולא רק על ע"ז, ג"ע ושפ"ד, אלא גם על שאר עבירות שמתרפאין בהן במקום

[140] אוהלי יוסף סוף דיני קידוש השם

סכנה, כי עשיית עבירה כדי להינצל מגזירת המן ש"עשה עצמו עבודה זרה" הייתה מתפרשת כהמרת דת ח"ו], כיון שהאונס אינו על מעשה העבירה עצמו, שעושה אותה ברצון כדי להציל את עצמו.

ואילו בחג הפורים האונס הוא לא על העבירה עצמה.

ומזה מובן החילוק בין מסירות הנפש דחנוכה למסירות הנפש דפורים – שהמס"נ דחנוכה היא במדידה והגבלה, שהרי היו יכולים לעבור ולא ליהרג, ולא היו מקבלים עונש על זה; ואילו המס"נ דפורים היא אמיתת ושלימות ענין המס"נ, ללא הגבלות כלל, שאין שום אפשרות לעבור ח"ו על מצוות התורה, שהרי אם היו עוברים היו נענשים על זה. והטעם שהמס"נ דפורים היא באופן שאין שום אפשרות לעבור על מצוות התורה – לפי שבפורים מתגלה ההתקשרות של בני ישראל עם הקב"ה תורתו ומצוותיו מצד העצם, ומצד העצם אין מקום לענין הפכי.

(תורת מנחם, תשי"א)

בקטע שהבאתי למעלה מובא הסבר של הרבי מלובביץ' זי"ע על ההבדל בין חנוכה ופורים, והסיבה לכך שמסירות הנפש של חג הפורים נעלית יותר. הוסבר שם שבפורים, לפי דיני התורה, היה אסור להם "לכפור" ובכך להציל את עצמם, וכך מתגלה שגם הגוף של היהודי לא יכול להיפרד מהקב"ה, והוא קשור עם הקב"ה בקשר פנימי ועצמי.

ידועה האמירה של אדמו"ר הזקן שיהודי אינו יכול ואינו רוצה, מצד הפנימיות שלו, להתנתק מהקב"ה.

לפי זה יוצא שבאמת מסירות הנפש בפורים היא יותר נעלית מחנוכה, כי בה דווקא התגלה הקשר הפנימי והמהותי שבו היהודי קשור ודבוק בקב"ה. מסירות הנפש עצמה היא מצד כוח המשפיע מצד זה שהתגלה הקשר העצמי של היהודי עם הקב"ה, אבל מצד שני דווקא בפורים הייתה מסירות נפש וקבלת המצוות מצד גדרי התחתון ועבדותו ולא מתוך כפייה, כפי שהיה במתן תורה.

חידדנו את הנקודה שבה התבטאה המעלה של מסירות הנפש של פורים לעומת מסירות הנפש של חנוכה. אך צריך עדיין להבין יותר לעומק מה המעלה של מסירות הנפש שהייתה בימי הפורים לעומת מעמד הר סיני.[141]

[141] הרי במעמד הר סיני הייתה מסירות נפש בכוח, כי הרי אמרו "נעשה ונשמע" וקיבלו את כל התורה, ובתורה עצמה מסירות נפש היא אחת מהמצוות.

ידוע מה שמובא בחז"ל שהאבות קיימו את כל התורה כולה. אם כן, מה באמת התחדש במתן תורה? אחד הדברים שהתחדשו במתן תורה הוא חיבור העליון (רוחניות) עם התחתון (גשמיות). אפשר לקחת חפץ גשמי (דבר תחתון) ולהפוך אותו לחפץ של מצווה. אבל איך באמת החיבור הזה של עליון ותחתון יכול להתחבר ביחד? הדבר ניתן להסברה בצורה כזאת: לפני מתן תורה חלק מהגדר של 'רוחני' היה שהוא אינו יכול להתחבר עם דבר תחתון (גשמי). במתן התורה התחדש ביטול הגדרים של עליון ותחתון, וזה אִפשר את החיבור הזה.[142]

אדמו"ר הזקן מסביר ב'תניא' שלאדם יש נפש אלוקית ונפש בהמית, ושהמציאות שלנו קשורה יותר לנפש הבהמית, ואילו הנשמה – לנפש אלוקית.

במעמד הר סיני, במתן תורה, הנברא התבטל מהמציאות שלו, והיה ביטול הגדרים של עליון ותחתון. לכן במעמד הר סיני קבלת התורה הייתה קשורה ליהודי מצד הנשמה והנפש האלוקית, ומצד המציאות הפרטית שלו.

דווקא במסירות הנפש שהייתה בפורים התבטא שקבלת התורה קשורה ליהודי מצד הנפש הפרטית שלו ולמציאות שלו (נפש הבהמית), וזה מתבטא גם בחיי היום יום.

לסיכום, ראינו ששלמות קבלת התורה התקיימה דווקא בימי פורים. ההבדל המרכזי בין קבלת התורה בימי פורים לבין קבלת התורה במעמד הר סיני הוא שבפורים העבודה של היהודי היא מתוך בחירה חופשית, שלא כמו במעמד הר סיני ("כפה עליהם הר כגיגית").

ידוע שקבלת התורה היא נצחית, ושהיא מתרחשת בכל שנה מחדש.

ליהודי עשויות להיות תקופות שונות בחיים, זמנים שהוא בבחינת "מעמד הר סיני", שבהם הוא עובד את ה' בעיקר מצד הנשמה והנפש האלוקית מאירה אצלו והוא מרגיש גילוי אלוקות. אבל יש תקופות אחרות, תקופות של 'אנובי הסתר אסתיר', של חושך בעבודת ה', שבהן הנפש האלוקית לא מאירה אצלו והוא מרגיש שקשה לו לעבוד את ה'. גם זה יכול להיות מצד זה שכבר לא נמצאים בישיבה כל היום, וצריך על פי דין תורה להתעסק עם מסחר ועניני חולין.

---

[142] וע"פ הידוע, שהחיבור דשני דברים הפכים הוא על ידי ענין שלמעלה משניהם, מובן שהחיבור דעליונים ותחתונים שנעשה במתן תורה הוא ע"י שבמתן תורה היתה המשכת אור אין סוף שלמעלה מהגדר דמעלה ומטה (עליונים ותחתונים). ומכ"ז מובן, שבהמצוות שלאחרי מתן תורה, ג' ענינים: התחתון [שהרי גם לאחרי מתן תורה, שהדבר הגשמי שבו מקיימים המצוה נעשה חפצא של מצוה, לא נהפך לרוחני ונשאר דבר גשמי], העליון [שהרי גם לאחרי מתן תורה, בשקדושת המצוה נמשכת ונקבעת בהדבר הגשמי, היא ענין רוחני], והביטול של גדרי העליון והתחתון, דזה שהעליון והתחתון מתחברים זה עם זה (עם היותם הפכים) הוא ע"י ביטול הגדר שלהם, שנעשה ע"י המשכת אוא"ס שלמעלה משניהם. (תורת מנחם, פורים תשי"א)

בתקופה כזאת נדרש היהודי דווקא לקבל על עצמו את התורה מחדש, בבחינת מסירות נפש בכוח של ימי הפורים. דווקא כשיהודי עובד את ה' תוך שהוא מתעסק עם ענייני חולין, הוא מוכיח שהוא קשור ומחובר לתורה, ואז הוא זוכה לבבחינת 'הדור קיבלוה בימי אחשוורוש. הכוח לעבוד את ה' מתוך החושך והקושי הוא מצד זה שיהודי קשור בקשר עצמי ופנימי לה'. ישראל והקב"ה דבר אחד הם.[143]

<u>נספח</u>

קטע מתוך הספר 'שערי אורה' שעוסק בהבדל בין קבלת התורה בפורים ובין מעמד הר סיני:

ובכ"ז מובן בתוס' באור ענין כפה עליהם ההר כגיגית כו', דהנה בזמן מתן תורה היה בחינת אתדל"ע שמצד עצמו כי חפץ ורצה בישראל לזכותם מצד אהבתו אליהם כאב את בן ירצה כו'. כמ"ש כי רוצה ה' בעמו כו', וז"ש ואשא אתכם על כנפי נשרים כו' כנשר יעיר קנו על גוזליו כו' ובן ישאהו על אברתו כו', וזהו שכפה עליהם ההר כגיגית, פירוש הר כמו שאמרו ז"ל לא כאברהם שקראו הר כו'. דהנה ידוע דמדת האהבה נמשל להר, כמו ההר הגשמי הנה הוא בעצם בחינת דומם כשאר דומם שבשטח הארץ, רק שמקומו של הר נגבה בגובה יותר משאר שטח הארץ מפני שהוא בחינת צומח שבדומם, כמ"ש במ"א, וכמו כן האהבה הוא בחינת עליית והגבהת אור וחיות הלב בתשוקה בעלוי אחר עלוי ונקרא זה קרוב הנפש שמתקרבת ועולה למעלה כמו ההר שעולה בגובהו עד למעלה כאילן גבוה בקומה כו'. ויש הרים קטנים ויש הרים הגדולים ביותר כמו הרי אררט כו', וזהו לא כאברהם שקראו הר ע"ש בחינת מדתו מדת האהבה והקירוב לה' כמ"ש אברהם אוהבי כו', ע"כ אמר בהר ה' יראה כו'. וכה"ג היה בשעת מתן תורה מלמעלה למטה, שכפה עליהם ההר כגיגית. פירוש – שנתעורר ונמשך בחינת אהבה רבה דעצמות אור אין סוף מלמעלה למטה מצד עצמו שלא ע"י אתערותא דלתתא כלל, וזהו שאמר כפה עליהם, בבחינת כפיה כאלו מסירות נפש שלהם הכרחית היא, כי לא היה בהם התעוררות זאת דנעשה ונשמע מצד עצמם כלל, רק מצד הארת אור עליון דאדם הראשון שבעצמות אא"ס שירד למטה וחפף עליהם בבחי' מקיף, שלא לפי ערך כלי המקבלים כלל, מאחר שלא היה בהם התעוררות עצמותם כו'. ומה שפרחה נשמתן כו' היינו על כל דבור ודבור דוקא דהיינו שהיה מאיר אור מקיף שמכל דבור דעשרת הדברות על כל נפש מישראל ונעשה בחינת מקיף על נפשו כמו גיגית ממש להקיפו מכל צד עד שמתעורר ממילא בנפשו רצון ותשוקה גדולה לה' אחד כו' עד שפרחה נשמתן בבחי' מס"נ ממש כו'. ולפי שלא היה זה המס"נ שלהם כלל אלא רק מלמעלה נמשך להם,

[143] וזה ההסבר לכך שמסירות הנפש של פורים היא מצד כוח המשפיע.

ע"כ נאמר 'וקבל היהודים את אשר החלו לעשות', שבזמן מ"ת לא היה רק התחלה שהוא התחלת התעוררות מלמעלה למטה לבד, ולכן לא היה אז בחינת קיום התורה ממקור חוצבה מעצמות אא"ס ב"ה, רק החלו לעשות בלבד, כי עיקר בחינת קיום התורה היה בפורים ע"י מס"נ שמצד עצמם דוקא כנ"ל ואתדל"ת, שמעורר אתדל"ע, הרי נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן שמפני זה בחי' אתדל"ע זאת היא בבחי' העצמות במעלה ומדרגה היותר נעלה משהיה אתדל"ע מצד עצמו לבד כנ"ל הטעם בענין במי נמלך, בנשמתן של צדיקים, שלכן אמר קימו וקבלו קימו עכשיו דוקא מה שקבלו כבר בסיני, וכנ"ל באריכות בענין ישראל עלו במחשבה כו'. ובב"ז מובן בתוס' באור ענין קימו וקבלו כו' שקיום התורה היה בפורים דוקא ואת מי קימו למה שקבלו כבר בסיני מה שהיה אז ע"י כפייה דהר כגיגית מלמעלה בבחינת חבוק נתקיים עתה בימי הפורים ע"י מס"נ דישראל מלמטה למעלה וכנ"ל דאותו בחי' חפץ חסד שמצד עצמו מקבל ממעשה התחתונים שלזה נתאוה כו' כי סוף מעשה עלה במחשבה תחלה כו' וד"ל. (שערי אורה דף צח)

עיונים פורימיים חסידיים ב'מדרשי' פורים

סיני אברמוביץ'

מדרש 'חג פורים'

במדרש נכתב "**חג פורים חג פורים**". ונראה לי לפרש שבפעם הראשונה נאמר כנגד פורים כיום, ובפעם השנייה כנגד פורים לעתיד לבוא. כמו המדרש שמובא ב'פרי צדיק', שלעתיד לבוא, בימות המשיח, כל המועדים יהיו בטלים חוץ מפורים. ומה שנאמר "**חג גדול**" הוא כיוון שכמו שברכה נקראת ארוכה כאשר יש שם ה' בתחילתה ובסופה, כך כל החגים מברכים עליהם בערב החג, אבל בפורים מברכים "על מקרא מגילה" גם בערב וגם בבוקר, ולכן נקרא גדול. כי לפי חלק מהפרשנים, מדרש זה הוא המקור לארבע מצוות פורים, ומילים אלו מעידות על מקרא מגילה. ומה שנאמר "**ליהודים**" הוא כדי להורות על מה שנאמר במגילה "ורבים מעמי הארץ מתיהדים" – ולא 'מתגיירים', אלא רק מעמידים עצמם כיהודים, מן השפה ולחוץ. ואמרו רבותינו שמכך אנו למדים שאדם החוזר בתשובה רק מן שפה ולחוץ, מתוך חשש מתגובת החברה, אין תשובתו תשובה, אלא עליו לחזור בתשובה אמיתית ופנימית גם אם מיראה ולא מאהבה, ולהתכוון באמת בליבו שלא יעבור עוד עבירות, ולכך נאמר **ליהודים** דייקא, ולא למתייהדים. ומה שאמר הכתוב "**מסכות**, **רעשנים שירים וריקודים**", הוא כמו שאמרנו קודם, שמורה על מצוות החג. וזה יורה על מצוות משתה ושמחה, שעיקרה בהלצות ובהתחפשות, כמה שקוראין 'פורימשפיל' (כמו שנאמר בספר בני יששכר לפורים מאמר ט, שפירש שם סיבת ההתחפשות), ובריקודים ברוב עם. והרעשנים הם רמז להרעשת שמיים בתפילה, כפי שמעיד המשך המדרש: "**הבה נרעישה רש רש רש**, **הבה נרעישה רש רש רש**, **ברעשנים**". פעם הראשונה שנכתב רש רש רש היא כנגד שחרית, מנחה וערבית, והפעם השנייה היא כנגד אברהם יצחק ויעקב. ורש לשון תפילה הוא, שאין רש אלא עני, ונאמר בתהילים 'תפילה לעני', ובא ללמדנו שכל אחת מאלו המצוות הכתובות בפסקה אילו קיימה מעלה עליו הכתוב כאילו הרעיש שמיים בתפילות שחרית, מנחה וערבית כמו אברהם, יצחק ויעקב ע"ה. ולכך נאמר בסיומה של כל פסקה כדי להורות ששתי המצוות הנזכרות בה נחשבות לתפילה כנ"ל, ולכן נאמר בכל תחילת פסקה פעמיים 'חג פורים' כנ"ל, כדי להורות שאלו המצוות יתקיימו גם בימות המשיח. ולאחר הפסקה השנייה נכתב שוב "**חג פורים חג פורים**" כמו שכתבנו לעיל. ונכתב "**זה אל זה שולחים מנות**" כדי להורות כאן על מצוות משלוח מנות איש לרעהו. ונכתב "**מחמדים ממתקים**" כדי ללמדנו מה שאמרו חז"ל, שקיום המצווה בהבאת שתי מנות, ובא המדרש להודיענו במה ראוי לקיים את המצווה, שמחמדים בא על הבשר שהוא חמדת לב האדם, וממתקים בא על היין, שנאמר: "יין ישמח לבב אנוש", כמו הסובר שהוא מתוק ומשמח. וכדבר הזה ראיתי בדברי האדמו"ר מאסטראווצע זצוק"ל,

וכבר דיברו רבותינו בעניין מעלת שתיית יין בפורים, ואין כאן המקום להאריך. וכתב המדרש "**מגד מגדנות**", להורות על מצוות מתנות לאביונים, כמו שאמרו חז"ל שקיומה בשתי מתנות, ואף ראוי להביא להם מיני מעדנים לשמח את ליבם בחג. ונכתב שוב "**הבה נרעישה רש רש רש**, **הבה נרעישה רש רש רש**, **ברעשנים**" כמה שאמרנו בסוף הפסקה הראשונה.

<u>מדרש 'אני פורים'</u>

מדרש זה בא ללמדנו על מעלתו של פורים דמוקפין הקרוי 'שושן פורים', ועל מעלת השמחה האמיתית. ונאמר "**אני פורים אני פורים"** פעמיים – אחד כנגד פורים דפרזין, ואחד כנגד שושן פורים. וכתב המדרש "**שמח ומבדח**" כדי להורות שמעלת השמחה היא בלשמח את עצמו ולשמח את הבריות גם יחד. ונכתב "**הלוא רק פעם בשנה אבוא להתארח**", כי 'הלוא' לשון שאלה, לשון ספק, וספק אותיות עמלק, כי באדר מתגבר כוח המן עמלק ורוצה לאבדנו, ומנוצח על ידי השמחה האמיתית של פורים. ועל כן עמלק רוצה שייערך רק פורים אחד, שזהו בשבילו הרע במיעוטו, ועל כן אומר 'הלוא', שהוא עמלק, שפורים יבוא רק פעם בשנה. והדרך להתגבר על מזימתו היא לערוך פעמיים פורים, אחד רגיל ואחד שושן פורים. בפסקה השנייה אומר הכתוב "**דודי פורים דודי פורים**", כמו שנאמר בשיר השירים שהקב"ה נקרא דוֹד. ונאמר פעמיים כדי לקיים את מה שנאמר "אני לדודי ודודי לי", כמו שמקובלנו מתלמידי הבעש"ט שסגולה בפורים להרבות בתפילות כי זו עת רצון ו'כל הפושט יד נותנין לו'. ובא המדרש ללמדנו שבפורים הקב"ה קרוב אל ישראל כמו בכל חודש אלול כולו. ונאמר "**אמור נא לי מדוע**" שעם ישראל פונה אל אליהו הנביא שהוא בגימטרייה 'מדוע' (וכבר נאמר בגמרא 'תשבי יתרץ קושיות ובעיות') ושואל אותו "**מדוע לא יחול פורים פעמיים בשבוע**", שהמדוע השני הוא כנגד עמלק, כי מדוע הוא לשון שאלה, ושאלה היא ספק כנ"ל. ותדע כי מדוע בגימטרייה 'א–גוועלד', ואין א–גוועלד אלא עמלק. ועוד שמדוע בגימטרייה מאה ועשרים, כמספר שנות חייו של משה רבנו ע"ה, וכמאמר רבותינו ז"ל שמשה רבנו הוא בחינת הדעת, ועמלק עולה בהיחלשות הדעת, כלומר לאחר מאה ועשרים שנה, כשמת משה. וישראל שואלים את אליהו 'למה עמלק רוצה שלא יחול פורים פעמיים בשבוע?', והוא עונה להם בתחילת הפסקה הבאה: "**הידד פורים הידד פורים**, שפורים הוא התגלות השמחה האמיתית, ופורים כפול (שהוא פורים ושושן פורים) הוא שמחה כפולה. ועל כן עמלק רוצה כמה שפחות פורים כי הוא מנוצח על ידי השמחה האמיתית שבפורים כנ"ל. וכן הוא אומר "**הבו תוף ומצלתיים**, כלומר, להתגבר עוד יותר במעלת השמחה על ידי שירה ונגינה. ומסיים המדרש "**הו מי ייתן ובא פורים לחודש לחודשיים**", לומר לך שאומנם כיום יש לנו רק פורים רגיל ושושן פורים, אך גם זו מעלה גדולה. ויש מפרשים שבימות המשיח פורים יהיה בכל חודש אדר, ואף באדר א', אך נ"ל לפרש שנאמר 'חודש' להשמיענו שמעלת שמחת הפורים קיימת ועומדת בכל חודש אדר, ובשנים מעוברות גם באדר א' אף על פי שלא יהיה פורים ממש.

<u>מדרש שיר המסכות</u>

אומר המדרש "**זקן יורד לי עד ברכיים**". וזהו כמה שנאמר בתהילים: "כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן זקן אהרון שיורד על פי מידותיו". שבא ללמדנו שכאשר אדם מישראל עוטה מסכה בפורים משפיעים עליו מהשמיים מהטוב השמור לצדיקים. כמו שנאמר ב'בני יששכר' שמתעטפים באור מגן עדן ע"ש. ומה שנאמר "**שפם ארוך לי אמתיים**" כי מזבח הקטורת גובהו שתי אמות, והשפם יורד מהאף שמופקד על הריח, לומר לך שאדם מישראל שעוטה מסכה בפורים זוכה להתעלות הנפש כאילו זכה להריח את הקטורת. ונאמר "**היש צוהלת ושמחה כמוני מסכה**", כלומר אשרינו שאנחנו זוכים במסכות ובטוב הבא איתן ועלינו לשמוח על כך. ונאמר בלשון נקבה, כמה שנאמר: "והעיר שושן צהלה ושמחה", ששמחו כשראו את האור האלוקי על מרדכי, כמובא ב'בני יששכר'. והפועַל המתאים למסכה הוא "לעטות", כמה שנאמר: "עוטה אור כשלמה", כי במסכת פורים מתגלה האור האלוקי. ונאמר "**קרניים לי קרני התיש**" כדי לדמות את המסכה לשעיר המשתלח שבין קרניו נקשרה לשון של זהורית, שעל ידי המסכה האדם מדמה את עצמו לאדם חדש ונקי מעבירות, והמסכה מקבלת אליה את העבירות (!), ועל ידי כך "**שיניים לי שיני הליש**", שהמסכה נדמית כעת כחיית פרא שהיא משל לאדם החוטא, והיא מקבלת את עונשו כאשר נזרקת בביזיון לפח האשפה כמו שזרקו את השעיר לעזאזל, והאדם נשאר נקי מעבירות. ושוב נאמר "**היש צוהלת ושמחה כמוני מסכה**" כדי לומר שאשרינו שאנו זוכים שהמסכה מכפרת על עוונותינו, ושעלינו לשמוח בכך. ונאמר "**מלפניי צמה עם סרט**"**,** שכשנכנסה אסתר למלכות ראתה ברוח הקודש שעתידה להיכנס אל המלך לאחר צום, ולכך נכתב מלפניי, שהעתיד הוא כביכול לפניך ואתה עומד להגיע אליו. וסרט הוא בגימטרייה 'אוכל הרבה', שראתה שעל ידי ההקרבה והצום שלה יהיה ליהודים יום של משתה ושמחה, וכך גם ידעה שעליה להזמין את המלך והמן למשתה. ונאמר "**מאחוריי זנב תפארת**", שמלמד אותנו המדרש שצמח למלכה ושתי זנב ועל כך סולקה והובאה אסתר במקומה, וידעה אסתר שרק לצורך הביאה אל המלך סולקה ושתי, והיא הגיעה למלכות, כמה שאמר מרדכי "אם לעת כזאת". ולכן אמרה שמאחוריה, כלומר בעברה, נמצאת ושתי. ונאמר שוב "**היש צוהלת ושמחה כמוני מסכה"** כדי לומר לנו שאשרינו שאסתר הסתירה את עמה ואת מולדתה כמו מסכה שמסתירה את הפנים, ועל ידי כך זכינו להינצל ועלינו לשמוח על כך.

<u>מדרש 'ליצנים קטנים'</u>

אומר המדרש: "**ליצנים קטנים אנחנו**", שהלצנות הטובה היא בהקטנת עצמו, ועל ידי כך נעשה בבחינת "**עליזים מאוד מאוד**", ועל ידי הקטנת עצמו נותן ברוחב יד משלוחי מנות ומתנות לאביונים, כמה שנאמר: "**מתנות היום שלחנו**". ועל ידי שמחת הנתינה נהיה שמח בגוף ובנפש ובא לידי ריקוד, שנאמר: "**ועתה נצא לרקוד**". ולעומת זאת שמחה שבאה על ידי תאוות מביאה לכבדות הגוף והנפש,

כמה שנאמר "**ליצנים שמנים אנחנו עגולים מאוד מאוד, אוזני המן היום זללנו וקשה לנו לרקוד**". שעל ידי הידבקות בתאוות שהן ממידת המן הרשע, מגיעות העייפות והכבדות אל הגוף, ואין בו עוד שמחה.

<u>במדרש הליצן</u>

אומר המדרש: "**ליצן קטן נחמד**", שהליצנות הטובה באה בהקטנת עצמו, ואז נעשה בבחינת "**רוקד עם כל אחד**", שמוכן להידבק בכל אחד מישראל ואפילו בחוטאים הגדולים ביותר שמתעלים על ידי שמחת פורים. אך הנפש הבהמית אומרת לו לאדם "**ליצן קטן שלי**", שממנה בא גמילות חסדים, כמו שנאמר בספר התניא, ובתואנה זו רוצה להשתלט על שמחת הפורים ולהחניק אותה באמצעות קליפת המן עמלק, שנאמר "**אולי תרקוד איתי**". ו'אולי' לשון שאלה היא, שהיא ספק, וספק בגימטרייה – עמלק. ורוצה להידבק בעמלק ובמידות הרעות ולהכשיל את האדם, ושומר נפשו ייזהר בכך.

מרור בפסח
נתנאל יאיר הילו

"רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח, מצה, ומרור"[144].

יש שלושה דברים שאם לא אמר אותם בערב פסח, לא יצא ידי חובתו. על עניינם של מצה ופסח נשתברו קולמוסים רבים, ודנו בהם דיונים רבים. לעומתם, המרור 'נשאר בצד'. לא דנים בו הרבה, אבל יש בו חשיבות גדולה. הרמב"ם במשנה תורה, בהלכות חמץ ומצה פרק ו (הלכה ב) כותב כך:

> בלע מצה יצא. בלע מרור לא יצא.

אם הצליח לאכול מצה בלי לחוש את טעמה, יצא ידי חובת מצה. לעומת זאת, אם בלע מרור בלי לטעום אותו בכלל, לא יצא ידי חובתו.

ההסבר של ההגדה לאכילת מצה שונה מההסבר לאכילת מרור:

> מצה זו שאנו אוכלים, על שום מה? על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא, וגאלם, שנאמר: "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות, כי לא חמץ, כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה, וגם צדה לא עשו להם".
>
> מרור זה שאנו אוכלים, על שום מה? על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר: "וימררו את חייהם בעבדה קשה, בחמר ובלבנים ובכל עבדה בשדה את כל עבדתם אשר עבדו בהם בפרך".

את המצה אנו אוכלים לזכר יציאת מצרים, לזכר שמיהרו ויצאו ברגע שיכלו. לעומת זאת, את המרור אנו אוכלים על שום העבודה הקשה שעבדו במצרים. לכאורה מה הגאווה בזה? הרי אנחנו בחג שבו אנחנו עושים את עצמנו כבני חורין, ואם אתה מראה את העבדות, מה עשית בזה?

מכאן אפשר לראות את הבסיס לגאולה שלנו. אם האדם אינו מרגיש סבל, אינו מרגיש רע, אינו מרגיש את המרירות – הוא לא ירצה להיגאל. אם לאדם לא מספיק רע, אין לו סיבה לרצות להיגאל. זה גם

[144] משנה פסחים פרק י' משנה ה'

הבסיס של ליל הסדר: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח[145]". בסיס גאולתנו מתחיל כבר ב"ארמי" – לבן, שרצה לעקור את הכול. ואז ממשיכים למרור שבלעדיו לא יכלו לרצות להיגאל.

יהי רצון שנדע לרצות להיגאל גם בלי לסבול ייסורים, ושייבנה בית המקדש במהרה בימינו, בציפייה למשיח צדקנו, אמן.

[145] שם משנה ד'

שלח לך אנשים – בעקבות רש"י והפשט

נתאי ויזן

חלק ראשון

לאורך הפרשה, מפרש רש"י בכמה מקומות כאילו חטא המרגלים היה ידוע מראש. הכוונה איננה שהקב"ה ידע שהמרגלים יחטאו, אלא שהמרגלים הלכו לארץ "ברע" מלכתחילה. כלומר, ברור שהם לא הלכו לתור את הארץ מתוך טוהר. נביא כמה מקורות לכך מרש"י:

> שלח לך – לדעתך. אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח. לפי שבאו ישראל ואמרו נשלחה אנשים לפנינו, כמה שנאמר: ותקרבון אלי כלכם וגו', ומשה נמלך בשכינה, אמר: אני אמרתי להם שהיא טובה, שנאמר: אעלה אתכם מעני מצרים וגו', חייהם שאני נותן להם מקום לטעות בדברי המרגלים למען לא יירשוה.
>
> ויקרא משה ליהושע וגו' – התפלל עליו 'יה יושיעך מעצת מרגלים'.
>
> ויבא עד חברון – כלב לבדו הלך שם ונשתטח על קברי אבות שלא יהא ניסת לחבריו להיות בעצתם. וכן הוא אומר: ולו אתן את הארץ אשר דרך בה, וכתיב: ויתנו לכלב את חברון.
>
> וילכו ויבואו – מהו וילכו? להקיש הליכתן לביאתן: מה ביאתן בעצה רעה אף הליכתן בעצה רעה.

כלומר, כבר מראש המרגלים הגיעו לארץ כדי להפיק את מזימתם הרעה, ולא הייתה זאת ראייה אמיתית של הארץ שבעקבותיה דיברו עליה כך. נשאלת השאלה: מדוע? מדוע המרגלים רצו להוציא את דיבת הארץ רעה? האם הם רוצים למנוע את כניסת בני ישראל לארץ?

כדי לענות על השאלה הזו נצטרך להבין את הפרשה ברקע האירועים הקודמים לה:

> שלח לך אנשים – למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים? לפי שלקתה על עסקי דבה שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר.

רש"י מסב את תשומת ליבנו לסמיכות הפרשיות. חטא המרגלים לא הגיע כמשהו קונספטואלי, אלא על רקע ההתרחשויות הקודמות שאירעו לבני ישראל. כאן מבאר רש"י שהמרגלים לא למדו לקח ממרים, והוציאו את דיבת הארץ, אך אנו נבאר בדרך שונה.

ראשית כול נשים לב שפרשת המרגלים מופיעה ברקע תלונות וטרוניות של בני ישראל: פרשת המתאוננים ופרשת המתאווים בפרק י"א, ודיבת מרים בפרק י"ב. לאחר מכן מגיעה פרשת המרגלים. מה גרם לסט התלונות הללו? האם היה איזה אירוע שהתרחש שגרם לבני ישראל להתאונן? כדי לענות על כך נעבור לפרק י'. שם מופיעה הפרשייה התמוהה הבאה:

> וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוּמָה ה' וְיָפֻצוּ אֹיְבֶיךָ וְיָנֻסוּ מְשַׂנְאֶיךָ מִפָּנֶיךָ. וּבְנֻחֹה יֹאמַר שׁוּבָה ה' רִבְבוֹת אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל. (לה–לו)

מה מקום פרשה זו אצלנו? לא ניכנס לעומקם של המדרשים, אלא נראה את דבריו של רש"י על העניין:

> ויהי בנסע הארן – עשה לו סמניות מלפניו ומלאחריו לומר שאין זה מקומו, ולמה נכתב כאן? כדי להפסיק בין פורעניות לפורעניות וכו', כדאיתא בכל כתבי הקדש.

כלומר, פרשייה זאת הגיעה כדי להפסיק בין פורענות לפורענות. אך איזו פורענות הייתה לפני כן? נלך עוד אחורה בפרק י', ונגיע לפרשה המיוחדת הבאה:

> וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹבָב בֶּן רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה נֹסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה' אֹתוֹ אֶתֵּן לָכֶם לְכָה אִתָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ כִּי ה' דִּבֶּר טוֹב עַל יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא אֵלֵךְ כִּי אִם אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי אֵלֵךְ. וַיֹּאמֶר אַל נָא תַּעֲזֹב אֹתָנוּ כִּי עַל כֵּן יָדַעְתָּ חֲנֹתֵנוּ בַּמִּדְבָּר וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם. וְהָיָה כִּי תֵלֵךְ עִמָּנוּ וְהָיָה הַטּוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יֵיטִיב ה' עִמָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ. וַיִּסְעוּ מֵהַר ה' דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נֹסֵעַ לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לָתוּר לָהֶם מְנוּחָה. וַעֲנַן ה' עֲלֵיהֶם יוֹמָם בְּנָסְעָם מִן הַמַּחֲנֶה. (כט–לד)

נזכיר את דברי רש"י הידועים: "חובב – הוא יתרו..."

אם כן, לפי דברי רש"י הקודמים, פרשייה זו שהבאנו עכשיו היא פרשיית פורענות. למה? האם הקב"ה נפרע מישראל באיזה שהוא אופן? האם מכך שיתרו עזב את ישראל נגרמה פורענות? טענתו היא שכן! מכך שיתרו עזב את ישראל, באה לישראל פורענות. ולא סתם פורענות: מכך נגרם גם חטא המרגלים שבעקבותיו נגזר על עם ישראל לא להיכנס לארץ במשך ארבעים שנה. כעת נסביר ונוכיח.

נעיין ברש"י בפרשייה שהבאנו לעיל על אודות עזיבת יתרו את בני ישראל:

> אל נא תעזב – אין נא אלא לשון בקשה, שלא יאמרו לא נתגייר יתרו מחבה. סבור היה שיש לגרים חלק בארץ, עכשיו שראה שאין להם חלק הניחם והלך לו.

רש"י אומר לנו למעשה שלמשה יש הנחת יסוד: גרים לא מקבלים חלק בארץ. מנקודת המוצא הזאת אומר משה ליתרו שאם יתגייר, ילעיזו עליו בני ישראל שהתגייר רק כדי לקבל נחלה בארץ. אבל יתרו אמר לו קודם: "אל ארצי ואל מולדתי אלך". מפרש רש"י: "אם בשביל נכסי אם בשביל משפחתי". כלומר, יתרו מעוניין להרגיש שייך. אם לא יקבל נחלה בארץ, לעד הוא ירגיש זר. לכן הוא חוזר לארצו ולמולדתו. נשים לב לשינויי הלשון של משה. לפני שיתרו מסרב להגיע, משה אומר: בוא איתנו, "והיטבנו לך", כלומר נעשה לך טובה. באיזו טובה בדיוק מדובר? לא מפורש. אך לאחר שיתרו מסרב, עובר משה להתחנן בפני יתרו. ומה הוא אומר לו? "וְהָיָה כִּי תֵלֵךְ עִמָּנוּ וְהָיָה הַטּוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יֵיטִיב ה' עִמָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ". (פס' לב)

מפרש רש"י:

> והיה הטוב ההוא וגו' – מה טובה הטיבו לו? אמרו, כשהיו ישראל מחלקין את הארץ היה דושנה של יריחו ת"ק אמה על ת"ק אמה והניחוהו מלחלוק. אמרו, מי שיבנה בהמ"ק בחלקו הוא יטלנו, ובין כך ובין כך נתנוהו לבני יתרו, ליונדב בן רכב. שנאמר: ובני קני חותן משה עלו מעיר התמרים וגו'.

כלומר, משה מבטיח ליתרו נחלה בארץ.

אפשר לסכם את הדו-שיח כך: משה מציע ליתרו להגיע איתם ושהם יעשו לו טובה. יתרו מסרב, כי הוא מרגיש שכל עוד לא יקבל נחלה הוא אינו שייך, ולכן הוא חוזר לארצו ולמולדתו. משה עובר מהצעה לתחנונים ואומר ליתרו שאם יגיע איתם, יקבל נחלה בארץ. האם יתרו נענה להצעתו של משה? נראה שלא. בכל מקרה, בעקבות עזיבת יתרו מתואר פרט שבמבט ראשון נראה שולי, אך למעשה הוא חשוב ביותר:

> וַעֲנַן ה' עֲלֵיהֶם יוֹמָם בְּנָסְעָם מִן הַמַּחֲנֶה (לד)

בקריאה מהירה אפשר לפספס את משמעות הפסוק. אך נשים לב שלא כתוב שעמוד הענן הולך **לפניהם** אלא **עליהם.** גם רש"י שם לב לדיוק הזה וכתב:

> וענן ה' עליהם יומם – שבעה עננים כתובים במסעיהם, ארבע מד' רוחות, ואחד למעלה ואחד למטה ואחד לפניהם – מנמיך את הגבוה ומגביה את הנמוך והורג נחשים ועקרבים.

אך דברי רש"י כאן הם על דרך הדרש, ואנו נלך הפעם על פי הפשט. נשים לב גם לעובדה שמלבד שעמוד הענן הוא **על** בני ישראל, הוא עליהם כאשר הם נוסעים מן המחנה. כלומר, בני ישראל נוסעים מן המחנה כאשר עמוד הענן עליהם. בני ישראל אמורים לנסוע רק כאשר סר הענן, אך כאן נראה

שבני ישראל נסעו אף על פי שהענן לא סר, אלא עמד מעליהם. כלומר, בני ישראל נסעו אף שלא היה רצון ה' בכך. הוכחה נוספת לכך ניתן לראות בפרק י' פסוק י"ג:

וַיִּסְעוּ בָּרִאשֹׁנָה עַל פִּי ה' בְּיַד מֹשֶׁה

משמע, בפעם הראשונה – אך לא בפעם השנייה – נסעו בני ישראל על פי ה'. בפעם השנייה זה כבר לא היה ברצון ה'.

נשים לב לעוד נקודה מעניינת: נראה שהמשכו הטבעי של פסוק ל"ד הוא כך:

"וענן ה' עליהם יומם בנסעם מן המחנה, **ועמוד האש לנחותם לילה**".[146]

הווי אומר, לאחר עזיבת יתרו הסתלק עמוד האש – פיזית או מטאפורית – מעם ישראל[147], וכך גם האור שהאיר לבני ישראל. ביטויים לכך ניתן למצוא בפשט בדברי משה ליתרו:

וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם

וגם ברש"י:

> והיית לנו לעינים – לשון עבר כתרגומו. ד"א לשון עתיד: כל דבר ודבר שיתעלם מעינינו תהיה מאיר עינינו.

אם כן אפשר להגיד שהחוסר המתבקש של עמוד האש, והביטויים – בפשט וברש"י שהבאנו לעיל – שמראים על חוסר בהירות ועל חוסר של אור בעם ישראל, באים לבטא מטאפורית שהסתלק מעם ישראל אור כלשהו בלבתו של יתרו.

הזכרנו שפרשיית הארון נאמרה כדי להפסיק בין פורענות לפורענות. שאלנו על איזו פורענות מדובר, ובעת העניין מובן: פרישת יתרו מישראל שגרמה להסתלקות מאור עיניים מסוים של ישראל. זוהי הפורענות שעליה דובר.

ניתן אם כן לסכם: יתרו עוזב את ישראל כי יודע שלא יקבל נחלה בארץ. בעקבות הסתלקות יתרו ("והיית לנו לעיניים...")‏, מסתלק גם מאור עיניהם של ישראל באיזה שהוא מקום, והדבר בא לידי

---

[146] כמו לדוגמא הפסוק: "הַהֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם בַּדֶּרֶךְ לָתוּר לָכֶם מָקוֹם לַחֲנֹתְכֶם בָּאֵשׁ לַיְלָה לַרְאֹתְכֶם בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תֵּלְכוּ בָהּ וּבֶעָנָן יוֹמָם" (דברים א,לג). נשים לב להקבלה המתבקשת בין: "לתור לכם מקום לחנותכם באש" לבין פסוק בעניינו אנו: "לתור להם מנוחה", כך שבפסוק שלנו מושמט באופן בולט עמוד האש, אך בשני הפסוקים מדובר על חיפוש אחר מקום חנייה.

[147] ואותה אש שהסתלקה אכלה בסופו של דבר בקצה המחנה בחטא המתאוננים בפרק י"א.

ביטוי בהשמטת עמוד האש ובכך שעם ישראל נוסע גם כשאין חפץ ה' בכך. הסתלקות מאור עיניים זאת, מביאה להתגלגלות של תלונות של בני ישראל שמביאה בסופו של דבר גם לחטא המרגלים.

עוד שתי אנקדוטות מעניינות: השורש של המילה "לתור" במובן של לחפש, מופיעה בתורה (מלבד בפרשת שלח) רק בפרשייה של עזיבת יתרו:

> וַיִּסְעוּ מֵהַר ה' דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נֹסֵעַ לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים **לָתוּר** לָהֶם מְנוּחָה. (י,לג)

וגם בספר דברים (ראו הערה 1). עניין זה בולט, ומתבקש לקשר כך בין חטא המרגלים לבין עזיבת יתרו את בני ישראל.

נוסף לכך, המילה "וְיָתֵרוּ" שמופיעה בתחילת פרשת שלח, היא למעשה גם המילה "יתרו" בניקוד שונה, גם עוד פרט שעשוי לקשר בין שתי הפרשיות.

אך ישנם עדיין דברים רבים שאינם ברורים כלל ועיקר: מדוע איבוד מאור העיניים של ישראל מוביל לסדרה של חטאים ובסופו של דבר לחטא המרגלים? מה הקשר לכך שיתרו לא מקבל נחלה בארץ? והאם יש עניין שחורז את כל החטאים מאז עזיבת יתרו, כך שיש קו ברור עד לחטא המרגלים?

חלק שני

נשים לב שהוויכוח בין יתרו למשה, לפי רש"י, הוא בנוגע לנחלתו של יתרו בארץ. ייתכן שעם עזיבת יתרו, שהצטרף כגר לעם ישראל, ראו ה'ערב רב' את הדבר והחלו לחשוש גם הם. הם ראו ביתרו דמות אב, הגר האידיאלי שזנח כל עבודות זרות שבעולם והצטרף לעם ישראל. אך כעת הוא עזב משום שלא יקבל נחלה בארץ כמו כולם. יתרו אומר שהוא מעדיף להיות בארצו ובמולדתו ושם ינחל את נחלתו. הערב רב – שמעמדם היה מן הסתם כשל גרים – ראו את יתרו וחשבו לעצמם מחשבה דומה. גם הם רוצים לחזור למולדתם: למצרים. ככתוב:

> וְהָאסַפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ תַּאֲוָה וַיָּשֻׁבוּ וַיִּבְכּוּ גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר. זָכַרְנוּ אֶת הַדָּגָה אֲשֶׁר נֹאכַל בְּמִצְרַיִם חִנָּם אֵת הַקִּשֻּׁאִים וְאֵת הָאֲבַטִּחִים וְאֶת הֶחָצִיר וְאֶת הַבְּצָלִים וְאֶת הַשּׁוּמִים. (יא,ד–ה)

אומר רש"י: "והאספסף – אלו ערב רב שנאספו אליהם בצאתם ממצרים."

בתגובה פונה משה אל ה' ואומר לו:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' לָמָה הֲרֵעוֹתָ לְעַבְדֶּךָ וְלָמָּה לֹא מָצָתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ לָשׂוּם אֶת מַשָּׂא כָּל הָעָם הַזֶּה עָלָי. הֶאָנֹכִי הָרִיתִי אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה אִם אָנֹכִי יְלִדְתִּיהוּ כִּי תֹאמַר אֵלַי שָׂאֵהוּ בְחֵיקֶךָ כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא הָאֹמֵן אֶת הַיֹּנֵק עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתָיו. (יא–יב)

משה מתלונן על הערב רב, שכן רש"י בפרק י"א פסוק א' אומר:

ויהי העם כמתאננים – אין העם אלא רשעים. וכן הוא אומר: מה אעשה לעם הזה. ואומר: העם הזה הרע. וכשהם כשרים קרואים עמי, שנאמר: שלח עמי, עמי מה עשיתי לך.

ומשה אומר כך לקב"ה: האם אני ילדתי את הערב רב? מדוע צריך אני לשאת אותם בחיקי? כלומר, משה מתלונן כלפי הערב רב ושואל מדוע עליו לשאת אותם, הרי הם לא מבני ישראל, והארץ הובטחה לאבות ולזרעם!

לכן ניתן לומר כך: הערב רב ראו את יתרו עוזב את בני ישראל, לכאורה כי לא יקבל נחלה בארץ, כדברי רש"י. לכן הם החלו לחשוש, ורצו לחזור למצרים. בניגוד ליתרו, אותם לא עניינו קניינים רוחניים (רש"י מפרש שנקרא שמו חובב כי חיבב את התורה, כלומר, היה בו הצד הרוחני), אלא הבשר. לכן משמעו שגרים לכאורה אינם מקבלים נחלה בארץ ושהם לא יזכו לקניין חומרי, הם ביקשו לחזור למולדתם החומרית: למצרים.

משה, בצר לו, פונה לקב"ה לעזרה, והקב"ה נותן למשה את עצת יתרו, וכך מחזיר מעט את מאור העיניים שאבד, ומשרה את רוחו של יתרו. כך אולי יחזרו בהם הערב רב בהרגישם כביכול את רוח יתרו ואת עצתו שקיימת בבני ישראל. לכן משרה הקב"ה שכינה על עוד שבעים איש, וכך מקל על משה במשאו.

גם במתאוננים אנו רואים ההתאמה לתזה הזו בדברי רש"י:

כמתאננים – אין מתאוננים אלא לשון עלילה, מבקשים עלילה האיך לפרוש מאחרי המקום. וכן הוא אומר בשמשון: כי תואנה הוא מבקש.

כלומר, הבעייתיים בסיפור היו הערב רב. אך לאט לאט האי אמון במשה פשה גם בשאר חלקי העם והגיע עד למרים ולאהרון כאשר דיברו לשון הרע על משה:

וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמֹשֶׁה עַל אֹדוֹת הָאִשָּׁה הַכֻּשִׁית אֲשֶׁר לָקָח כִּי אִשָּׁה כֻּשִ�ית לָקָח. וַיֹּאמְרוּ הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה' הֲלֹא גַם בָּנוּ דִבֵּר וַיִּשְׁמַע ה'. (יב,א)

יש כאן שמץ מטענתו של קורח, שסיפורו מתואר בפרשה הבאה. מרים ואהרון אומרים: גם בנו דיבר ה'!, וכך פעם נוספת עולה עניין השוויון והדרגות, ועולה גם שאלת מקומם של הערב רב בעם ישראל. נוסף לכך: "כי אישה כושית לקח". אומנם הפירושים אומרים שמדובר באישה יפה, אך על פניו מדובר באישה מארץ כוש, כלומר אישה זרה שאינה שייכת לעם ישראל.

לבסוף, חלחל האי אמון של הערב רב במשה עד שהגיע למרגלים. הערב רב רצה לחזור למצרים כי הם כבר פקפקו בכניסה לארץ. הם ראו שיתרו הגר פרש מהם ולא יגיע לארץ. בל נא נשכח שבאיזה שהוא מקום גם עם ישראל הם... גרים – "כי גרים הייתם בארץ מצרים". לכן הספק הזה בדבר מעמד הגרים פשה בכל העם, וספק אחז בליבות כולם. הם ביקשו לשלוח מרגלים כדי לבדוק את הארץ, אך כבר מראש יצאו מנקודת הנחה שאולי לא ייכנסו לארץ. הרי כולנו גרים!

נסכם: מעמדו של יתרו כגר גרם לערב רב לחשש כאשר הוא עזב, שהרי לכאורה הוא לא עתיד לקבל נחלה בארץ. הם רצו לחזור למצרים, והבשר הוא סמבול להיותם מעוניינים בחומר ולא ברוח, בניגוד ליתרו שאחז הפוך מכך (נזכיר: לפי רש"י, 'חובב' – שחיבב את התורה). תאווה זאת לחומר הייתה לרע בעיני ה', וברור שהם – כמו המתאוננים – רצו לפרוש מכולם, ואולי אף לא להגיע לארץ. חשש זה ניקר בליבות הערב רב, וגרם לחשש גם בקרב העם שגם הם גרים, וכך לא היו בטוחים בקב"ה שיכניסם לארץ וינחילם נחלה. אפשר להגיד שעם ישראל עצמו לא היה מעוניין להיכנס לארץ במידה מסוימת.

ראוי לציין שמי שבכו היו העם:

> וַתִּשָּׂא כָּל הָעֵדָה וַיִּתְּנוּ אֶת קוֹלָם וַיִּבְכּוּ הָעָם בַּלַּיְלָה הַהוּא (במדבר יד,א)

וע"פ דברי רש"י שהבאנו לעיל, מדובר על הרשעים שבהם, ואולי מכוונים הדברים רק לערב רב. אומנם דבר זה יותר מתקבל על הדעת בהתאם לפרושנו, אך זה מעלה קושי – כיצד ייתכן שרק הערב רב חטאו לאורך כל הדרך, וכל עם ישראל נענש?! לכן הפירוש שכל עם ישראל בכו, בכל זאת יותר מתקבל על הדעת.

נוכל להגיד בעקבות הנאמר עד כאן, ששאלת הכניסה לארץ הייתה מלווה בשאלה מהי מעמדם של הזרים והגרים שאינם שייכים לעם ישראל בהיותם בניהם של האבות. האם גם הם נוחלים נחלה? האם ראוי להתייחס אליהם כמו לכל אחד מעם ישראל? שאלות אלה מנקרות בנו, ובאה התורה בהמשך (פרק ט"ו) ועונה תשובה ברורה:

> וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר אוֹ אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה אִשֶּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה' כַּאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כֵּן יַעֲשֶׂה. הַקָּהָל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּכֶם כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי ה'. תּוֹרָה

אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם(...) וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה(...) הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה. וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה' הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ. (יד–ל, בדילוגים)

לאורך כל הפרק מודגש בצורה לא סבירה שמעמדו של גר הוא כמעמדו של האזרח, לטוב ולמוטב. אין הבדל בניהם בחוקה הנוהגת כלפיהם, בחטא שהסנהדרין מכפרים עליהם ובעונש המוטל עליהם כאשר עשו חטא בשוגג.

נתנו אם כן קריאת כיוון חדשה לקריאת הפרשות המוזכרות, ועמדנו על כמה אנקדוטות בדרכנו. ייתכן שנעשו אי אלו טעויות והפלגות בתאוריה שהוצעה, ולכן אשמח שיפנו אליי להעיר ולהאיר, לבקר ולחזק.

חידושים קצרים לפרשת קֹרח

אשוריה דורפמן

"וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּבֹא מֹשֶׁה אֶל אֹהֶל הָעֵדוּת וְהִנֵּה פָּרַח מַטֵּה אַהֲרֹן לְבֵית לֵוִי וַיֹּצֵא פֶּרַח וַיָּצֵץ צִיץ וַיִּגְמֹל שְׁקֵדִים." (במדבר יז,כג)

רש"י במקום:

> ויגמל שקדים – כשהוכר הפרי, הוכר שהוא שקדים. לשון "ויגדל הילד ויגמל". ולשון זה מצוי בפרי האילן, כגון "ובוסר גומל יהיה נצה". ולמה שקדים? הוא פרי הממהר להפריח מכל פירות – אף המעורר על הכהונה פורענותו ממהרת לבא, כמו שמצינו בעוזיה: "והצרעת זרחה במצחו". "וכפית שיגדין" – כמין אשכל שקדים יחד כפותין זה אצל זה.

מדברי רש"י עולה שבשנוקטים את פרי השקד, יש לכך משמעות מיוחדת, והיא המהירות – כשם שהשקד הוא הפרי שפריחתו מוקדמת משאר הפירות, כך בעניין האמור, השימוש במילה שקדים מורה על עניין המהירות שבה יבוא הדבר.

והנה הפסוק בירמיהו: "וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר מָה אַתָּה רֹאֶה יִרְמְיָהוּ וָאֹמַר מַקֵּל שָׁקֵד אֲנִי רֹאֶה. וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי הֵיטַבְתָּ לִרְאוֹת כִּי שֹׁקֵד אֲנִי עַל דְּבָרִי לַעֲשֹׂתוֹ". (א,יב)

אם כן, כך יתבאר הפסוק – שלא רק מלשון שקידה ועמל נאמר כאן "כי שֹׁקד אני", אלא גם מעניין המהירות, דהיינו שהקב"ה ממהר את הפורענות לבוא. וזה "כי שקד אני על דברי לעשותו", שממהר את דבריו שיבואו.

אפשר לפרש שלשון שקידה כלשון התמדה ושיקוע בעניין, ואפשר שגם זה בא מענייננו של השקד שהוא כביכול עסוק ושקוע בעניין הפרחת הפרח והוצאת הפרי, ומלבד זה בלשון מהירות.

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. אֱמֹר אֶל אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְיָרֵם אֶת הַמַּחְתֹּת מִבֵּין הַשְּׂרֵפָה וְאֶת הָאֵשׁ זְרֵה הָלְאָה כִּי קָדֵשׁוּ. אֵת מַחְתּוֹת הַחַטָּאִים הָאֵלֶּה בְּנַפְשֹׁתָם וְעָשׂוּ אֹתָם רִקֻּעֵי פַחִים צִפּוּי לַמִּזְבֵּחַ כִּי הִקְרִיבֵם לִפְנֵי ה' וַיִּקְדָּשׁוּ וְיִהְיוּ לְאוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל. (במדבר יז,א–ג)

רש"י במקום: "החטאים האלה בנפשותם – שנעשו פושעים בנפשותם, שנחלקו על הקדוש ברוך הוא". והיינו, כי הנה לרוב החטאים, אם הבנתי נכונה, האדם – נפשו ונשמתו קיימים, והחטא הוא

פגם במעשה – פגם המציאות (אם כי לפעמים מעיד הדבר על פגם בנפש, ולפעמים החטא הוא פגם ממש בנפש), ועיקר עצמיות האדם והנשמה, נשארים בטהרתם ובקדושתם, ועולם המעשה הוא זה שנפגם – כלומר, ברובד הבשר והגוף וכן במציאות יש פגם, אך לא ברבדים הנ"ל. וכאן, מכיוון שכל העולמות – הנפש והנשמה – קשורים הם בקב"ה, ממנו מהותם וממנו חיותם, ממילא, כאשר ח"ו האדם חולק על הקב"ה, הרי הוא מפריד את עצמו ממנו, ואם כן אין לו חיות כלל באותם חלקי נפשו, וממילא נעשה חלילה חוטא בנפש, והיינו גם שעצם נפשם היא חטא, ועוד שחטאו ברובד הנפש שלהם – להסיר ממנו חיותו, וכן למרוד בקב"ה, שהרי המרידה היא בנפש ולא במעשה, ורק יוצאות ומסתעפות ממנה עבירות או חוסר מצוות שבמציאות, אבל תחילת המרידה רח"ל היא בנפש (וכדברי בעל הטורים שם – "שנתחייבו על עסקי נפשותם").

"וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא ה'... וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת בָּתֵּיהֶם וְאֵת כָּל הָאָדָם אֲשֶׁר לְקֹרַח וְאֵת כָּל הָרֲכוּשׁ". (במדבר טז, ל–לב)

וכן בבלעם מצינו "ויפתח ה' את פי האתון", ומצינו שבשניהם היה עניין כילוי, וכאדם שפותח את פיו לדבר רעה, כך פתיחת הפה כאן הייתה לרעה, שכן פה – "ותבלע אותם", ושם – "כי גם אותך הרגתי ואותה החייתי".

"וְלִבְנֵי לֵוִי הִנֵּה נָתַתִּי כָּל מַעֲשֵׂר בְּיִשְׂרָאֵל לְנַחֲלָה" (יח,כא), ובספרי כתב: "הנה – בשמחה, שנאמר: 'הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בליבו'."

והנה הפסוק בישעיהו פרק ח': "צוֹר תְּעוּדָה חֲתוֹם תּוֹרָה בְּלִמֻּדָי. וְחִכֵּיתִי לַה' הַמַּסְתִּיר פָּנָיו מִבֵּית יַעֲקֹב וְקִוֵּיתִי לוֹ. הִנֵּה אָנֹכִי וְהַיְלָדִים אֲשֶׁר נָתַן לִי ה' לְאֹתוֹת וּלְמוֹפְתִים בְּיִשְׂרָאֵל מֵעִם ה' צְבָאוֹת הַשֹּׁכֵן בְּהַר צִיּוֹן." (טז–יח)

ואולי מהדרשה בספרי אפשר להבין דבר נפלא: שמה שאומר הנביא "הנה אנוכי והילדים" הוא גם בשמחה, ועל אף הסתר הפנים, חיכה ישעיהו עם ילדיו לה' בשמחה, ביודעם שלבסוף מוכרח לבוא, ועל אף כל קשיי הסתר הפנים, לא זזו משמחתם.

ועוד, "הנה אנוכי והילדים", עם ילדים, איך אפשר יהיה שלא להיות בשמחה?

הפסוקים בסוף בפרשת קורח עוסקים במתנות הכהונה והלווייה, והם מעוררים סימן שאלה: מדוע הם דווקא פה? ומיד עולה האסוציאציה לקורח ולסיפור על האלמנה המופיע בחז"ל, שמתאר כיצד לא נשאר לאלמנה לעצמה, וכיצד מייגע אותה הכהן והלוי בדורשו את מתנות הכהונה, ובעצם קורח בא בזה לחלוק על אהרון לומר שאין בו רגישות לעם ישראל וממילא לא ראוי להיות כהן גדול, או שחלילה לוקח הכול לעצמו בכוונת אגואיסטיות, או שח"ו עושה כן מדעת עצמו ולא מדעת הקב"ה שציווהו. ונראה לי שלכך באו הדברים בסוף הפרשה, לאחר מעשה קורח ובליעתו באדמה – להעיד שמציווי שמיים הכול בא, וציווי זה בא לחזק את מעמדו וכוחו של אהרון, ולכן גם בפסוקים אלו נתייחד הדיבור על אהרון – "וידבר ה' אל אהרן – לחזקו ולאמצו" (וכן עשה זאת לאחר חטא העגל באומרו 'קרב אל המזבח' – בכך חיזק את אהרון שהיה ירא מחטא העגל, וגם פה מן הסתם כאשר ערערו על כהונתו, ייתכן שחשב שאינו ראוי לכהונה בגלל חטא העגל, ולכן הקב"ה מביא עליו מחלוקת), שהרי משה מדבר תדיר עם הקב"ה, וזה שיתייחד הדיבור איתו אין זה חידוש ולא יחזקו בעבודתו ובשליחותו, משא"כ באהרון – ("לא כן עבדי משה"). ואפשר שהכתוב שבציווי מתנות הכהונה והלווייה בא להתריס כנגד קורח, ולומר כי הקב"ה קובע מהם הרחמים האמיתיים, ולא אנחנו, בני האדם. על זה קורח חלק וערער, ולכן את זה אומרים פה.

מחלוקת קֹרח
נתנאל יאיר הילו

בסיפור קורח אנחנו רואים צד אחר של משה. בדרך כלל משה מגן על עם ישראל, נלחם בעדם ומנסה לשכנע את ה' לרחם עליהם. עם זאת, בסיפור קורח ועדתו הקורא מבחוץ יחשוב ש'פגעו למשה באגו' ושהוא כועס על זה, ולכן הוא אומר לה' להרוג אותם. אך אנחנו יודעים שמשה הוא העניו מכל אדם, ושברור שהוא לא נפגע מזה. אז מה קרה דווקא הפעם שמשה כועס?

שמעתי שני תירוצים לשאלה מה קרה שם שגרם למשה להגיב כך.

בשביל התירוץ הראשון נצטרך לפתוח במדרש רבה בסיפור המוכר:

> ויקח קרח, מה כתיב למעלה מן הענין: 'ועשו להם ציצת'. קפץ קרח ואמר למשה: 'טלית שכלה תכלת, מהו שתהא פטורה מן הציצית?' אמר לו: 'חייבת בציצית.' אמר לו קרח: 'טלית שכלה תכלת אין פוטרת עצמה, ארבעה חוטין פוטרות אותה?'. 'בית מלא ספרים, מהו שיהא פטור מן המזוזה?', אמר לו: 'חיב במזוזה'. אמר לו: 'כל התורה כלה מאתים ושבעים וחמש פרשיות אינה פוטרת את הבית, פרשה אחת שבמזוזה פוטרת את הבית?', אמר לו (קרח למשה): 'דברים אלו לא נצטוית עליהן, ומלבך אתה בודאן.

אנחנו רואים שלפי המדרש, קורח בא אל משה ושואל אותו על מצוות ציצית. קורח עושה 'קל וחומר' למשה. אם כל הטלית תכלת בלי פתיל תכלת פסולה, כיצד ייתכן שארבעה פתילים הופכים אותה לכשרה? וכן: אם יש בבית ספרי תורה רבים שבכל אחד מהם יש מאתיים שבעים וחמש פרשיות – אין הבית ניצל בבך, אבל מזוזה שיש בה פרשה אחת מצילה את הבית?! אם ככה, נראה שהמצאת את המצוות האלה – אומר קורח למשה.

משה ראה שקורח ועדתו כופרים בכך "שהתורה נתונה מן השמיים", והבין שאם זה ככה הם כופרים, וצריך להרוג אותם. אין כאן מקום להתראה, כמו שפוסק הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק[148].

לפי הפירוש השני, משה מבין שאין פה אפשרות לשיח איתם. כל מה שהוא יענה להם או ינסה להסביר להם, מבחינתם זה כי הוא רוצה להשתרר על ישראל. הוציא אותם ממצרים – כדי שיהיה לו עם למלוך עליו. הצילם מחטא העגל – כי אם הם ימותו, על מי ימלוך? דאג להם למן – כדי שלא ימותו

[148] "וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר, ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, ומצווה לשונאו ולאבדו, ועליו נאמר "הלא משנאך ה' אשנא".

ברעב ואז לא יהיה לו על מי למלוך. "שום תשים עליך מלך" כתוב בתורה, ואתה רואה את עצמך כמלך. בקיצור, לא משנה מה יאמר, הכול כדי להשתרר. משה רואה ש'אין לו עם מי לדבר', ויודע שאין אפשרות לשיח, ושאין אפילו למה לנסות.

אמר רבי לוי: באותה שעה כנס קרח עדתו, ואמר להם (למשה ואהרון), הרביתם עלינו משוי יותר משעבוד מצרים, טוב לנו תחת מצרים מתחת ידכם, ובקשו לסקלו. לפיכך: "וישמע משה ויפל על פניו". אמר להם משה: לא למלוכה אני מבקש ולא לאהרן אחי כהנה גדולה, שנאמר: "ואהרן מה הוא כי תלינו עליו".[149]

עם זאת, משה מנסה בכל זאת להציל אותם: "וַיְדַבֵּר אֶל קֹרַח וְאֶל כָּל עֲדָתוֹ לֵאמֹר בֹּקֶר וְיֹדַע ה' אֶת אֲשֶׁר לוֹ וְאֶת הַקָּדוֹשׁ וְהִקְרִיב אֵלָיו וְאֵת אֲשֶׁר יִבְחַר בּוֹ יַקְרִיב אֵלָיו" (במדבר טז,ה). הוא דוחה אותם ביום אחד. אולי הם אומרים את זה בגלל שהם שיכורים, אולי כי 'עלה להם הדם לראש' – לא משנה למה. הוא ניסה להציל אותם, או לפחות כמה מהם. ואכן, און בן פלת פרש מכך בזכות אשתו[150], וניצל מסופם.

> וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּזֹאת תֵּדְעוּן כִּי ה' שְׁלָחַנִי לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל הַמַּעֲשִׂים הָאֵלֶּה כִּי לֹא מִלִּבִּי. אִם כְּמוֹת כָּל הָאָדָם יְמֻתוּן אֵלֶּה וּפְקֻדַּת כָּל הָאָדָם יִפָּקֵד עֲלֵיהֶם לֹא ה' שְׁלָחָנִי.
> (במדבר כז,כח–כט)

משה אומר לעם ישראל שהוא יוכיח שה' שלח אותו ולא הוא מליבו בכך שקורח ועדתו לא ימותו כשאר כל האדם, אלא ימותו בצורה מיוחדת. אם ימותו כמו כולם, אפילו אם ימותו בבת אחת, הוא לא שליח ה', אלא בדאי. ואיך ימותו?

> וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא ה' וּפָצְתָה הָאֲדָמָה אֶת פִּיהָ וּבָלְעָה אֹתָם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָהֶם וְיָרְדוּ חַיִּים שְׁאֹלָה וִידַעְתֶּם כִּי נִאֲצוּ הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֶת ה'. (פס' ל)

---

[149] במדבר רבה, יח

[150] אמר רב: און בן פלת, אשתו הצילתו. אמרה ליה, מאי נפקא לך מינה, אי מר רבה אנת תלמידא ואי מר רבה אנת תלמידא. אמר לה: מאי אעביד? הואי בעצה ואשתבעי לי בהדייהו. אמרה ליה: ידענא דכולה כנישתא קדישתא נינהו דכתיב: כי כל העדה כולם קדושים. אמרה ליה: תוב דאנא מצילנא לך אשקיתיה חמרא וארויתיה ואגניתיה גואי אותבה על בבא וסתרתה למזיה כל דאתא חזיה הדר אדהכי והכי אבלעו להו" (אמר רב: און בן פלת לא מכוח עצמו עשה תשובה, אלא אשתו הצילתו. אמרה לו: מה יצא לך מקטטה זו? אם זה, משה, הוא הרב — תהיה אתה התלמיד, ואם זה, קורח, הוא הרב — תהיה אתה התלמיד, ולשם מה לך לריב? אמר לה: מה אעשה? הייתי בעצה ונשבעתי עמם שאהיה עימם בכל דבר. אמרה לו: יודעת אני שכל העדה קדושה היא, שנאמר: "כי כל העדה כלם קדשים" (במדבר טז,ג), ונזהרים הם בצניעות. אמרה לו: שב, שאני מצילה אותך. השקתו יין ושכרתו, והשכיבה אותו בפנים. התיישבה על שער הבית, ופרעה את שערותיה, כמתרחצת. כל מי שבא ראה אותה וחזר לאחוריו, ובין כך ובך נבלעו להם אנשי קורח, וניצל און בן פלת. (בבלי סנהדרין קט ע"ב, ופירוש שטיינזלץ שם)

אם ה' ברא פה לאדמה – שתיפתח, ואם לא ברא עדיין, שיברא אותו תחתיהם ושיבלעו בה, ואתם, עם ישראל, תדעו כי האנשים האלה ניאצו את ה'.

וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּבָּקַע הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תַּחְתֵּיהֶם. וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת בָּתֵּיהֶם וְאֵת כָּל הָאָדָם אֲשֶׁר לְקֹרַח וְאֵת כָּל הָרְכוּשׁ. וַיֵּרְדוּ הֵם וְכָל אֲשֶׁר לָהֶם חַיִּים שְׁאֹלָה וַתְּכַס עֲלֵיהֶם הָאָרֶץ וַיֹּאבְדוּ מִתּוֹךְ הַקָּהָל. (לא–לג)

ברגע שבו משה מסיים לדבר, האדמה קורסת תחתיהם ונפערת בכמה מקומות במחנה בו זמנית: תחת אוהלי קורח, דתן ואבירם.

בקורח נעשו שני העונשים: גם שריפה וגם בליעה.

וקרח לקה יותר מכלם, שנשרף ונבלע, ולמה נעשו בו שני דינין, שאלו נשרף ולא נבלע היו הבלועין מתרעמין שלא הביא עלינו את כל הפרענות הזה אלא קרח והן נבלעין והוא נצל. ואלו נבלע ולא נשרף היו השרופין מתרעמין שלא הביא עליהם את הפרענות אלא זה, והן נשרפין והוא נצל, לפיכך נדון בשתי מיתות, ולהטו האש תחלה לעין כל השרופים, שבידן היתה המחתה והקטרת בה, וקפלתו האש כדור, והאש מגלגלת בו עד שהביאתו לפי הארץ עם הבלועים, שנאמר: "ותפתח הארץ את פיה ותבלע אתם ואת בתיהם ואת כל האדם אשר לקרח ואת כל הרכוש".[151]

אמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא הוה קאזלינא באורחא, אמר לי ההוא טייעא, תא ואחוי לך בלועי דקרח. אזיל חזא תרי בזעי דהוה קא נפק קיטרא מנייהו. שקל גבבא דעמרא אמשייה מיא ואותביה בריש רומחיה ואחלפיה התם איחרך. א"ל, אצית מה שמעת ושמעית דהוו קאמרי הכי משה ותורתו אמת והן בדאים. א"ל, כל תלתין יומין מהדרא להו גיהנם כבשר בתוך קלחת ואמרי הכי משה ותורתו אמת והן בדאים.[152]

אם כן, לסיכום בדברים אלו ראינו שני כיוונים של תירוץ והסבר לחומרת המחלוקת של קורח ולחומרת תוצאותיה: אפשרות ראשונה היא משום שהמחלוקת של קורח על משה ביטאה כפירה בכך שהתורה היא מן השמיים (טענו שמשה בדאה מליבו) וממילא חומרת התגובה של משה היא על פגיעה בכבוד התורה, וקורח היה בגדר אפיקורס שכדברי הרמב"ם 'מצווה לאבדו'. האפשרות השנייה היא

[151] במדבר רבה, יח

[152] בבלי סנהדרין, קי ע"א–קי ע"ב. תרגום: אמר רבה בר בר חנה: פעם אחת הייתי הולך בדרך, אמר לי ערבי אחד: בוא ואראה לך את בלועי מחלוקת קרח. הלך וראה שני בקעים שיוצא עשן מהם. לקח אותו ערבי גיזת צמר, הרטיבה במים, ושמה בראש רומחו, והעביר אותה שם, ונחרכה. (להראותו כמה לוהט המקום). אמר לי: הקשב מה אתה שומע, ושמעתי אותם שהיו אומרים כך: "משה ותורתו אמת, והן (עצמם) בדאים" אמר לו הערבי: שלושים יום מחזירה אותם גיהנם למקום זה כדרך שמתבשל בשר בתוך קלחת, ואומרים הם כך: "משה ותורתו אמת והן בדאים". (פירוש שטיינזלץ)

שהפגיעה הייתה בסמכותו של משה ובאמון בבחירת משה ואהרון להנהגת עם ישראל. משה עצמו מנסה להציל את קורח ועדתו ולעזור להם לחזור בתשובה, אולם ההקפדה הגדולה משמיים על קורח ועונשו החמור באו בשל הפגיעה בה' ובבחירתו במשה ואהרון דווקא להנהיג את ישראל, ובשל הצורך להראות קבל עם ועדה שאין זו השתררות אישית של משה אלא בחירת ה' בו.

שער שישי

מדור בוגרים - מאמרים מאת בוגרי הישיבה על הסוגיות הנלמדות ועל עבודת ה'

ט"ו באב ומסכת תענית

חזקי אברהמי

"אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באבוכיום הכפורים" (תענית ל ע"ב). ומיד שואלת הגמרא את השאלה המתבקשת: "בשלמא יום הכפורים — משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו לוחות האחרונות. אלא חמשה עשר באב מאי היא?" מה מיוחד כל כך בט"ו באב, עד שנקבע להיות יום טוב ש"לא היה כמותו"? במה הוא מושווה ליום הכיפורים?

ומיד הגמרא פוצחת בסדרת אירועים שקרו באותו תאריך, ההופכים אותו ליו"ט. במאמר נביא את האירועים, ננסה למצוא ביניהם קשר, ולהבין איך הם קשורים למחול בנות ישראל בכרמים, ליום הכיפורים, ולמסכת תענית.

א. אירועי ט"ו באב והקשר ביניהם

קודם הבאת האירועים חשוב לציין: כל אחד מהאירועים נאמר בשמו של אמורא אחר. פירוש הדבר, שלכל אחד מהם יש סיבה משלו שתספיק לבדה להיחשב כיו"ט. זה לא רק צירוף כל האירועים הללו יחד. זו לא בדיוק מחלוקת אמוראים, אבל יש כאן דעות שונות באשר ליו"ט הזה.

1–2. "אמר רב יהודה אמר שמואל: יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה... אמר רב יוסף אמר רב נחמן: יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל" – המשותף לשני המאורעות הללו הוא אפשרות חתונה של השבטים זה עם זה, ועם שבט בנימין. היתר השבטים זה בזה הוא החלטה של עם ישראל שלא להקפיד על כך שבת שירשה את נחלת אביה תתחתן דווקא בתוך שבטה, כפי שעשו בנות צלופחד. היתר השבטים האחרים לבוא בשבט בנימין הוא בעקבות שבועה שנשבעו כל עם ישראל לאחר מעשה פילגש בגבעה שלא לחתן את בנותיהם עם שבט בנימין. הם התירו את השבועה על ידי חתונה של נכדותיהם עם שבט בנימין. בשני המקרים נעשה כאן היתר מחודש לחיבור נישואים של עם ישראל. במקרה של שבט בנימין האפשרות לקשר הנישואין עמוקה יותר, שכן היא מבטאת גם סליחה של עם ישראל לשבט בנימין על המעשה הנורא שעשה.

3. "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: יום שכלו בו מתי מדבר" – בני ישראל נכנסים לקברים כל ליל ט' באב במשך ארבעים שנה, מאז חטא המרגלים. בשנה הארבעים הם מגלים שהם עדיין בחיים. הם חוששים לטעות בתאריך, ונכנסים כל לילה[153] עד ט"ו באב, כשהם רואים את הירח המלא ומבינים שיש כאן סליחה מאת ה'. השמחה בסליחה הזו ודאי התחברה לשמחה על הישארותם בחיים. היינו יכולים להסתפק בטעם הזה שיסביר את עניינו של ט"ו באב, אבל הגמרא מוסיפה עוד פרט חשוב. "דאמר מר: עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דבור עם משה." הקב"ה לא דיבר עם משה כל זמן שהחטא היה נוכח בעמ"י, כל זמן שמתי המדבר עוד הילכו במחנה ישראל. מובן שהמאמר הזה קשה – הרי כתובים בתורה עשרות דיבורים של ה' עם משה במשך ארבעים השנים במדבר! רש"י מסביר שהם היו בחלום, והרשב"ם מסביר שהם היו ע"י מלאך או אורים ותומים, אך ה'בן יהוידע' דוחה את דבריהם בראיות מפורשות מהתורה, ואף מציין שתלמיד טועה כתבם, ולא רש"י ורשב"ם. הוא נותן כמה הסברים: הסבר אחד הוא דיבור הקב"ה מגרונו של משה, כך שגם ישראל ישמעו, דיבור שעד עכשיו לא היה כי ישראל היו נזופים בפני מקום. הסבר שני הוא נבואה באספקלריא מאירה, כאשר עד עכשיו הוא התנבא באספקלריא שאינה מאירה. בכל מקרה, יש כאן עומק גדול בהרבה מאשר סליחה של הקב"ה; יש כאן סוג נקי יותר של התגלות הקב"ה בישראל, שריית השכינה בצורה מלאה ושלמה הרבה יותר. אם כן, שמחת יו"ט כאן היא כפולה: חיים וסליחה, והופעת שכינה ביותר גילוי.

4. "עולא אמר: יום שביטל הושע בן אלה פרוסדיות שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל, ואמר: לאיזה שירצו יעלו." הושע בן אלה, אף שלא היה צדיק גדול, זכור לטוב בגלל המעשה הזה. העם בממלכת ישראל שעד עכשיו היה צמוד רק לעגלים, יכול כעת לבחור איפה לעבוד את הקב"ה. יש כאן חיבור מחודש של ממלכת ישראל עם הקב"ה, עם העבודה בבית המקדש וגם עם ממלכת יהודה.

5. "רב מתנה אמר: יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה." גופות ההרוגים בביתר נשארו מוטלות בביזיון אחרי ההתעללות של הרומאים בהן. רק לאחר זמן ניתנו הגופות הללו לקבורה. יש כאן, אם כן, שמחה מהולה בעצב. למרות זאת, היו"ט נקבע. רב מתנה מפרט את השמחה שהייתה: "ואמר רב מתנה: אותו יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה, תקנו ביבנה 'הטוב והמטיב', 'הטוב' — שלא הסריחו, 'והמטיב' — שנתנו לקבורה." אם כך ישנם שני טעמים לשמחה. אחד הוא שמירת הגוף בנקיותו ללא סירחון, והשני הוא ההבאה לקבורה והדאגה לכבוד המת. אפשר לומר שיש כאן השלמה גם למתים וגם לחיים. המתים חזרו לאדמה, והתיקון בגוף הושלם, ואפילו הגופה עצמה נותרה מכובדת וזכה. גם

[153] איך יכלו לטעות כל כך? הבן יהוידע עונה על כך: "ונראה לי בס"ד, ודאי דמשה רבינו ע"ה וכל גדולי ישראל לא טעו ולא נסתפקו בשום ספק והיו יודעים האמת, **אך השי"ת רצה לבלבל דעת העם** שיסתפקו בטעות גדול כזה ולא יתברר אצלם הדבר אלא עד יום ט"ו בחודש כדי שיזכה יום זה לקביעות יום טוב ושמחה כי ודאי יום זה היה יום זכאי **מטעם הידוע לפניו יתברך**". נפלא.

החיים לא סבלו והתביישו בגלל סירחונם של קרוביהם המתים. בכל מקרה, השמחה כאן היא על ההשלמה של תהליך מסירת הנפש על קידוש ה'. כעת לא רק הנשמה שבה אל מקום שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתה ("הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן" ב"ב י ע"ב), אלא גם הושלם תיקון הגוף בקבורה.

6. "רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: יום שפסקו מלכרות עצים למערכה. (תניא) רבי אליעזר הגדול אומר: מחמשה עשר באב ואילך תשש כחה של חמה ולא היו כורתין עצים למערכה לפי שאינן יבשין. אמר רב מנשיא: וקרו ליה יום תבר מגל. מבאן ואילך דמוסיף יוסיף ודלא מוסיף (יאסף). (תני רב יוסף:) מאי יאסף? אמר רב יוסף: תקבריה אימיה." – זה אולי הטעם הכי משונה ליו"ט הזה. בט"ו באב החמה עוברת את שיא כוחה, העצים מקבלים יותר לחות והתולעים שולטות בהם יותר, ולכן מיום זה והלאה מפסיקים לכרות עצים למערכה, שכן עצים מתולעים פסולים למזבח. היום הזה נקרא "יום תבר מגל" = יום שבירת המגל, שכן בו כבר אין צורך במגל. השמחה היא על סיומה של המצווה, כמו שמחה שנעשית בסיום מסכת. אך עדיין לא מובן הדבר: האם בגלל זה נקבע יו"ט שגדול כיום הכיפורים? בגלל סיום כריתת עצים למזבח? ולמה דווקא המצווה הזו, מכל המצוות? בכל מקרה, הגמרא ממשיכה ומפרטת שמיום זה והלאה, מי שמוסיף יתווסף, ומי שלא מוסיף ייאסף. רב יוסף מסביר ש'ייאסף' הוא מי שימות בטרם עת, תקברנו אימו. ההוספה כאן, לפי פירוש רש"י, היא הוספה בלימוד התורה בלילות שהולכים ומתארכים עם בוא החורף.

אלה כל הטעמים שמביאה הגמרא ליו"ט ט"ו באב. נסכם אותם: נישואים של אחדות בין השבטים בעם, סליחת עם ישראל לשבט בנימין, הישארות דור המדבר בחיים, הסליחה של הקב"ה לדור המדבר, התגלות השכינה ביתר שאת למשה, חיבור ממלכת ישראל למקדש וליהודה, השלמת תיקונם של הרוגי ביתר, סיום כריתת העצים למזבח.

הדבר המשותף להרבה מהטעמים כאן הוא חיבור. ובחלק מהמקרים זהו לא סתם חיבור, אלא חיבור גשמי הנושא על גביו גם חיבור רוחני עמוק.

נישואים בתוך עם ישראל הם חיבור גשמי, אך הם טומנים בחובם סליחה רוחנית יותר, ובנוסף על כך: "זכו – שכינה ביניהם". הקב"ה מתגלה בבית שנבנה על טהרת הקודש.

הישארות דור המדבר בחיים הוא השארת הנשמה מחוברת לגוף, וזה קשור לסליחה הרוחנית של הקב"ה. יותר מזה: משה מקבל נבואה בצורה הרבה יותר גשמית – הקב"ה מדבר מגרונו.

הרוגי ביתר נקברים ונעשית דאגה לגוף שלהם, אך דווקא על ידי כך נעשית השלמת התיקון הרוחני הגדול שלהם, המביא אותם למקום שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בו.

ממלכת ישראל מתחברת עם המקדש מחדש. זהו חיבור רוחני אומנם, אך עבודת המקדש היא גשמית. ממלכת ישראל יכולה כעת לעזוב עגל גשמי ולעבור לעבוד עבודה גשמית אחרת, עבודה קדושה.

והסיבה האחרונה – הפסקת כריתת העצים. החג המקביל לט"ו באב בלוח השנה היהודי הוא ט"ו בשבט. חולפת חצי שנה ביניהם. הקשר ביניהם הוא האילן, אבל הקשר הוא הופכי. בעוד בט"ו בשבט האילן חוגג את הולדתו, את התחלת השנה שלו, כאן הוא חוגג את נקודת השיא הכי גרועה שלו. הוא הכי יבש, הכי פחות חי, בט"ו באב. בט"ו בשבט המשימה שלנו היא להעלות את הדברים הקדושים מהטבע, להתחיל להשתמש בפירות היוצאים, להתחיל להשתמש בטבע כולו לצרכנו ולצרכי גבוה. כריתת העצים היא שיא השימוש הזה: לוקחים את עצמו של העץ ושורפים אותו, מכלים אותו לגמרי, וכל זה לשם שמיים ולצורך הקב"ה. בט"ו באב אנחנו מפסיקים להשתמש בטבע. אנחנו נותנים לו את המקום שלו להתחיל לצמוח מחדש, לבדו, ללא התערבות האדם. בחצי השנה הקרובה הוא יגדל, יצמיח פירות, יצמח עוד קצת בעצמו, עד שתינתן לנו הרשות להשתמש בו. אסור לנו לשלוח בו יד קודם הזמן[154].

לפי זה, השמחה בט"ו באב היא מעין 'מסיבת סיום' לשימוש של האדם בדברים חומריים לקדושה. מכאן ואילך, אומרת הגמרא, מי שמוסיף, יתווסף, ומי שלא מוסיף, ייאסף. מכאן ואילך חייבים להתמיד ולהשקיע עוד בלימוד התורה, להתעסק פחות בענייני החומר – גם בקדושה. החורף הריק מפריחה ומהתחדשות טבעית הוא הזמן שלנו להיות ספונים ורכונים על הגמרא, ולתת לגשם המטפטף בחוץ על האילנות לעשות את שלו.

ב. בית גשמי ורוחני

עד עכשיו דיברנו על הסיבות להיות ט"ו באב יו"ט, וכעת נעבור לאירוע שמתרחש בו בעקבות זה: "אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין — שלא לבייש את מי שאין לו. כל הכלים טעונין טבילה. ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים. ומה היו אומרות: בחור, שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך. אל תתן עיניך בנוי, תן עיניך במשפחה. 'שקר החן והבל היפי אשה יראת ה' היא תתהלל', ואומר: 'תנו לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה'."

[154] גמ' ב"ב כו ע"א: "ואמר ר' חנינא: לא שכיב שכחת ברי אלא דקץ תאנתא בלא זימניה". רבי נחמן מברסלב בתורה פ"ח תנינא: "צריך לזהר מאד שלא לאכל פרי שלא נתבשלה כל צרכה", ומבאר שם.

אז חזרנו לנישואין. ככה נבנה בית בישראל בתקופה ההיא. אין מתאים יותר מט"ו באב, יום ציון בניית הרוחניות על פני הגשמיות, לבנות בית בישראל. בית גשמי עשוי מאהבה בין איש לאשתו, ומעליה קומות כל כך גבוהות וחשובות של רוחניות, עד שהשכינה שורה בבית כזה. אולי רק ביום שבו אנחנו מכירים בחשיבות העצומה של חיבור הגשמיות והרוחניות, אחרי שחצי שנה עשינו את זה בצורה המיטבית, מחול של נשים יכול להתפרש איכשהו כלגיטימי (רק לגברים שמחפשים את זיווגם, וכמובן שבצניעות ובקדושה. הדורות אז היו אחרים וקדושים יותר. היום אי אפשר להעלות על דעתנו אירוע כזה.)

גם יום הכיפורים מתאים. ביוה"כ אנחנו שוכחים לגמרי מהגשמיות. מעוניינים רק ברוחניות, רק בקדושה, רק בבניין הרוחני העמוק שיצא לנו מזה.

ג. הקשר למסכת תענית

איך כל זה קשור למסכת תענית? הגמרא בדף י"א מביאה מחלוקת לגבי אדם המתענה: "אמר שמואל: כל היושב בתענית נקרא חוטא... רבי אלעזר אומר: נקרא קדוש... ריש לקיש אומר: נקרא חסיד". אפשר לנקוט כאן בגישת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ולהסביר שהכול תלוי מתי. בחורף, בשעה שבה עבודת האדם קשורה פחות לחומר, אפשר להתענות. התעניות המוזכרות במסכת תענית נקבעות בשלב הזה בשנה[155]. הפרישה מהחומר דווקא עוזרת לאדם להתקרב לקב"ה. הוא מתעסק פחות בגשמיות, ועובר לעסוק בתשובה ובתיקון מעשיו הרעים. אבל בקיץ, בזמן שבו צריך להתעסק בגשמיות ולהעלותה לרוחניות – התענית איננה מתאימה, ואדם כזה אף ייקרא חוטא. ריש לקיש עצמו, הסובר שאדם המתענה נקרא חסיד[156], אומר: "אין תלמיד חכם רשאי לישב בתענית, מפני שממעט במלאכת שמים". אין צורך לתלמיד חכם, המזניח ממילא את ענייני החומר ועוסק בתורה שהיא רוחנית טהורה, לשבת בתענית. התענית תחליש אותו ותבטל אותו מלימודו.

המסכת מסתיימת במימרא הבאה: "אמר רבי אלעזר: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו. שנאמר: 'ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו'." התיאור במימרא הוא כל כך פלאי, כל כך לא מובן. איך ייתכן שהצדיקים יצביעו באצבעם הגשמית על משהו שאפילו הגדרת הרוחני פוגמת בתיאורו? אינני יכול להתיימר ולהבין את המימרא הזו, אך נראה שהמחול הנעשה בה, המצטרף

[155] וכך גם רוב תעניות השובבי"ם.

[156] ואולי אולי הוא נקרא חסיד במובן של ביטול הגבולות, שכן הוא איננו מתחשב בגבול המתאים בין הנשמה לגוף. הוא נוקט במידת החסד שמשפיעה בלי גבול. לפעמים זו חסידות טובה ומתאימה, ולפעמים זה פגם, כאשר צריך לשים גבול ולפרנס גם את הגוף.

לסעודת הלווייתן ושור הבר המוזכרת במקום אחר, מראה שיש מקום לגשמיות גם בעולם הבא. שיש עניין בעיסוק הקדוש בגשמיות ובהעלאתו לרוחניות.

יהי רצון שנזכה לעסוק בזה במידה הראויה, ויתקיים כבר גילוי השכינה בארץ הזו, הגשמית. "וכן הוא אומר: 'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת ליבו.'

ביום חתונתו, זו מתן תורה.

וביום שמחת ליבו, זה בניין בית המקדש, שייבנה במהרה בימינו." אמן.

למה צריך להקריב קורבנות?

נעם קליין

בצעירותי, לרגל אירוע כלשהו הייתי צריך להכין דבר תורה על חומש ויקרא, אותו למדנו באותה שנה. מסיבות שכבר אינני זוכר דבר התורה היה על טעם הקרבת הקורבנות. בנושא זה ידועה מאוד מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן; הרמב"ם במורה מסביר שהטעם הוא כנגד עבודה זרה, והרמב"ן יוצא נגד פירושו בחריפות ואומר שהטעם הוא כי אומנם היה ראוי שהאדם יקריב את עצמו, אבל ברחמי ה' עלינו הוא 'ויתר לנו' והורה לנו להקריב בהמות. לשיטת הרמב"ן, כאשר האדם רואה את הבהמה מוקרבת עליו לדמות שמן הראוי היה שדברים אלו ייעשו לו. בזמנו המחנך שלי הביא טעם אחר בשם חכמי החסידות שאיני זוכר. אף על פי כן זכורני שבאיגרת התשובה (בפרק ב') המובאת בספר התניא מוסבר שעם החטא האדם מורחק מעל ה' ומתנתק ממנו, והתשובה כשלעצמה – החרטה על החטא – מחברת אותו בחזרה לה' וגורמת לכך שלא יזכירו לו אותו בעולם העליון, אבל הוא עדיין לא חוזר להיות קרוב לה' כבראשונה. כדי לחזור לכך, עליו להקריב קורבן, או בימינו – להתענות. כלומר, לפי דברי אדמו"ר הזקן, קורבן – כשמו כן הוא, מקרב את האדם לה'.

בעקבות אותו דבר תורה, ברצוני להרחיב מעט, ואולי אזכה לחדש בה דבר. על מנת להתחיל, ברצוני דבר ראשון לשאול שאלה שלמעשה אין לה באמת מקום, אבל דרכה התחלתי לחשוב על הנושא: הרי הקדוש ברוך הוא ציוונו בתורה להקריב לפניו קורבנות במקדש. אם כן, למה בספרי הנביאים והכתובים אנו מוצאים פסוקים דוגמת: "הַחֵפֶץ לַה' בְּעֹלוֹת וּזְבָחִים כִּשְׁמֹעַ בְּקוֹל ה' הִנֵּה שְׁמֹעַ מִזֶּבַח טוֹב לְהַקְשִׁיב מֵחֶלֶב אֵילִים" (שמואל א טו, כב), "לָמָּה לִי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר ה' שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי" (ישעיה א, יא), "לֹא אֶקַּח מִבֵּיתְךָ פָּר מִמִּכְלְאֹתֶיךָ עַתּוּדִים" (תהלים נ ט)?

התחלה לתשובה נמצאת כבר בפסוק הראשון שהבאנו, ובהמשך מזמור נ' בתהילים: הקב"ה איננו רוצה קורבנות באותה מידה שהוא רוצה שישמעו בקולו. הקורבנות אינם דרך לשחד את הקב"ה ולהשכיח ממנו שעברת על רצונו. בהמשך מזמור נ' מובא שהקב"ה לא צריך את הקורבנות לאוכל – "אִם אֶרְעַב לֹא אֹמַר לָךְ כִּי לִי תֵבֵל וּמְלֹאָהּ" (שם, יב). הרעיונות הללו – קורבנות אינם שוחד או אוכל – מנוגדים באופן מוחלט לתרבות האלילית דאז, וככל הנראה מכוונים בדיוק נגד התפיסה הזו. לעניות דעתי, דווקא הדמיון כביכול לדברי הרמב"ם גורם לטעם שהוא כתב להישמע פחות הגיוני, מכיוון שאם אומנם הקורבנות הם **אך ורק** כנגד עבודה זרה, אם כבר שוללים את היסודות האליליים שבהם אולי מוטב לבטלם כליל. מכאן נראה לי שאפילו לשיטת הרמב"ם צריך להיות טעם עמוק יותר למצוות

הקרבת קורבנות, וזה מחוזק גם על ידי העובדה שבי"ד החזקה הוא כותב שמצוות הקורבנות היא חוק שאין לו טעם.

מתוך דברים אלו נראה לי לומר, שלכולי עלמא – אפילו לרמב"ם – עבודת הקורבנות היא דרך טובה לעבוד בה את ה', גם אם הטעם נעלם ממנו. ייתכן שהרמב"ם סובר שהצטווינו בייחוד על המצווה הזו כיוון שיש בה תועלת צדדית: היא מרחיקה את האדם מעבודה זרה, כיוון שהיא נותנת לאדם לעבוד את ה' בדרך מוכרת יחסית. אומנם, הקורבנות ודיניהם דווקא שונים מקורבנות לעבודה זרה, מכיוון שהדרך לעבוד את ה' לא כרוכה באותם דברים. דבר ראשון, חשובה ההבנה שהקורבנות אינם אוכל או שוחד לקב"ה, מכיוון שהסתכלות כזו גורמת לדרכי פעולה בְּשֶׁל שאול במלחמת עמלק או עם ישראל בתקופת ישעיהו. בנוסף, על פי רש"י על התורה, נהגו עובדי עבודה זרה לאכול את דם הקורבנות כחלק מהטקס. זהו דבר נוסף שאינו רצוי, ולכן נכתב בתורה איסור אכילת דם פעמים רבות. טעם הדבר יכול להיות מובן על פי מספר אמירות שהיו אצל העמים עובדי האלילים, ששתיית דם החיה נותנת לאדם תכונות כשל החיה, כמו שאמרו חז"ל על הפסוק "ונטמתם בם", שהעבירה מטמטמת את האדם, והוסיף עליהם הרמב"ן בדרשת "תורת ה' תמימה" שאכילת עופות דורסים מוסיפה אכזריות לנפש. אומנם הדברים נאמרו על החיות הטמאות, והחיות הטהורות – בוודאי תכונותיהן אינן רעות במיוחד, אבל כבר נאמר "כי הדם הוא הנפש", וניתן להבין מכך שהדם הוא תמצית נפש הבהמה. וכבר ידוע מה שאמר בעל התניא שנפש האדם מורכבת מנפש א-להית, "חלק א-לוה ממעל ממש", ונפש בהמית מקליפת נוגה, הממוצעת בין הטהרה לקליפות הטמאות, והמחיה את כל בעלי החיים הכשרים. מכאן ניתן להבין שאיסור דם אולי בא על מנת להימנע מלחזק את הנפש הבהמית. וכן נראה מדברי הרבי הרש"ב בקונטרס התפילה. שם, בין השאר, מדבר הרש"ב על שלושה סוגים בנפש הבהמית: שור, כשב ועז, שהם שלושה בעלי חיים הראויים להקרבה. מכאן ניתן להסביר על פי החסידות עוד יותר לעומק, שהקרבת קורבן, מטרתה להעלות את הנפש הבהמית של האדם. יהי רצון שנזכה בע"ה לעלות ולהתקרב אל ה', ולא נהיה כ"רוח הבהמה היורדת היא למטה", אלא כ"רוח בני האדם העולה היא למעלה" (ע"פ קהלת ג, כא).

עיון במסכת נדרים

יונתן זמרת

"האומר לחולין שאוכל לך, לא כשר, ולא דכי, טהור, וטמא, נותר ופיגול – אסור. כאימרא, כדירים, כעצים, כאשים, כמזבח, כהיכל, כירושלים, נדר באחד מכל משמשי המזבח אף על פי שלא הזכיר קרבן, הרי זה נדר – בקרבן. רבי יהודה אומר: האומר ירושלים לא אמר כלום." (נדרים א, ג)

משנה זו מגיעה לאחר סיום מהלך במשניות של פרק ראשון במסכת נדרים. המסכת נפתחה בכלל: "כל כינויי נדרים, כנדרים". אחר כך עברה לעסוק ב'ידות נדרים', וחזרה לדבר על כינויים.
לכאורה בשלב הזה נראה שנגמרה חטיבה, החלק הראשון במסכת שפירט על מבנה הנדר, ולכאורה היה אמור להסתיים במשנה הקודמת.
המשנה כאן מציינת רשימת מילים ארוכה, ואם לא היה הביטוי 'נדר בקרבן' בסוף המשנה, לא בטוח שהיינו מבינים שזו משנה במסכת נדרים בכלל. מעבר ל"חולין שאוכל לך", בכלל לא מובן איפה יש כאן משפטים, על מה מדובר בכל פעם ומה הנקודה והנושא.
גם בתוך עיון במשנה לא כל כך ברור מה הנושא. גם אחרי שהבנו שהנושא הוא נדרים – האם יש כאן חידוש? או לחילופין, האם המשנה היא המשך המשניות הקודמות? אולי יש כאן פתיחה לנושא חדש? המשנה הראשונה בפרק שני פותחת ב"חולין שאוכל לך", אולי בכלל הפתיחה לפרק שני נמצאת פה?
בתוכן המשנה אפשר להצביע על נקודה אחת: המשנה מחולקת לשני חלקים לפחות: בשני המקומות שמזכירים דינים במשנה – "אסור" "נדר בקרבן". אינני יודע אם זו חלוקה מתודית או חלוקה אמיתית, אבל במבט מלמעלה אני קולט שיש כאן צד של חילוק במשנה.
המשנה מורכבת מרשימות מילים. הבחנתי קודם באיזה שהוא חילוק ביניהם, אבל השאלה היא האם בכלל יש פה איזו שהיא קבוצה.
גם בתוכן יש מילים שלא ניתנות להבנה פשוטה: מה זה "לא כשר"? באיזה שדה אנחנו מדברים? כשרות של מאכלים? קורבנות? חיות? מעשים? כל אחד מה"לא" לא מסביר לי על מה מדובר בכלל. אני מנחש מתוך הקשר מסוים שיצרתי במשנה שמדובר על נדרים, אבל יותר מזה אינני יודע בכלל מה יש כאן. גם בהמשך יש מילים שלא ברור לי מה התוקף שלהן: "נותר" הוא איסור עצמאי שבכלל לא קשור, ו"טהור" זה לא נשמע לי דבר שמשמעו איסור.

יש שתי שאלות בסיסיות בקריאת המשנה: השאלה הראשונה היא שאלת ההקשר והנושא, והשאלה השנייה היא שאלת התוכן והמבנה. דרך מבחן לשאלות האלו היא השאלה כמה נושאים וחלקים יש במשנה.

השפעה נוספת של שאלת "כמה חלקים יש במשנה" היא נפקא מינה לעניין ההיגיון ששוזר רשימה של דברים שאותה ניתן לפתח לכל מיני כיוונים, לעומת רשימה סגורה של מילים שכל אחת פועלת מסיבותיה שלה ללא שניתן לצרף מילים נוספות.

מתוך כל השאלות האלה הצבעתי קודם על משהו שמחלק באופן די חד את המשנה: אחרי רשימה מסוימת מגיעה המילה "אסור", ואחרי רשימה שנייה מגיעות המילים: "נדר בקרבן". בהנחה שהחילוק הזה הוא רלוונטי לפחות לעניין זה שיש כאן הבדל בלשהו בין השורות, אפשר להציע כמה אפשרויות לחלוקת המשנה. בלי לרדת יותר מדי לפרטים אפשר לחלק את האפשרויות השונות לנושאים לשניים: אפשרויות מתחילת הפרק כמו ידות וכינויים, ולאפשרויות חדשות שעדיין לא נגענו בהן או שרק הזכרנו אותן. אפשרות אחת למשל בולטת מאוד היא האפשרות של "התפסה" שהופיעה במשנה בתחילת פרק ב' בניסוח מאוד דומה למשנה שלנו.

הצעה נוספת היא לקרוא את כל המשנה כאופציה חדשה. המשנה מדברת על שני סוגים של נדרים חדשים שפועלים, כל מיני מילים שזה שהמשנה הייתה צריכה לבאר לנו על עצם היותם מילות נדרים הוא החידוש גופא. אינני יכול להצביע עדיין על הכלל או על מה שחורז את כל המילים יחד, אבל החידוש פה הוא שיש קטגוריה חדשה של מילים שאוסרות ישר על האומר אותן, בלי שאלות וכל מיני הוספות שצריך להוסיף כדי שזה באמת יחול.

הצעה שנייה והפוכה היא להגיד שכל המשנה בכלל מדברת על שני סוגים של ידות או כינויים והיא המשך ישיר של הפרק.

הצעה שלישית היא שכל חלק במשנה מדבר על עולם אחר: חלק אחד מדבר על מה שאנחנו מכירים מתחילת המסכת, ואילו חלק שני מדבר על דבר מחודש שלא ראינו כמותו, או שראינו ולא כל כך הבנו עד רגע זה ממש. מכל מקום, עיקר העניין הוא שיש כאן שני חלקים שונים בתכלית, עם שני נושאים שונים ואחרים באמת.

אפשר למקם את האפשרויות השונות על כמה צירים: אם נמקם אותן על ציר של מבנה והיגיון, קצת קשה להגיד שיש שני נושאים שונים באותה משנה, ולכן האפשרות האחרונה פחות מתאימה פה לעומת האפשרויות האחרות של נושא אחיד. קשה גם לקבוע שהמשנה, בניסוחה הטכני והרשימתי, מדברת על נושא חדש לגמרי ולא על פירוט המקרים הקודמים. אבל אם נמקם את זה ברמת המבנה של הפרק, פתאום האפשרות הזו נפתחת מחדש. מעבר לנושא חדש הוא מתבקש אחרי שנראה

ש'סגרנו את הפינות', ולכן כאן סדר ההיגיון ישתנה. האפשרות של נושא אחיד חדש או שני נושאים חדשים פתאום מקבלת נפח גדול בהרבה.

אם מעיינים ברש"י נראה דבר מעניין. בד"ה היחיד שיש לו על החלק הראשון הוא מפרש בצורה מאוד סגורה. הוא לא כותב פירושי מילים, למעט לביטוי "לחולין שאוכל לך", ביטוי שהגמרא בעצמה ביארה, והוא סוגר את החלק במילים "בכל הני לשונות הוי נדר ואסור". כלומר, יש פה רשימה סגורה של מילים שהן פשוט נדר. לא ידות, לא כינויים, אלא נדר כפשוטו. דווקא בחלק השני רש"י מתחיל לבאר את המילים, מה משמעה של כל אחת. יש כאן ניגוד בין שני החלקים: החלק הראשון מדבר על משהו שאנחנו עדיין לא יודעים להגדיר, אבל הוא משהו חדש מכיוון שהוא לא כינויים ולא ידות אלא נדר, לעומת החלק השני שמדבר על משמע, ולכן כאן מדובר בידות. יש כאן שני נושאים שונים: את הראשון איננו יודעים להגדיר בדיוק מרבי. יכול להיות שזה דבר שאנחנו מכירים, וייתכן שלא. אבל החלק השני, אנחנו יכולים לומר שהוא עוסק ב'ידות'. אם נסתכל על זה במבנה של הפרק אפשר להגיד שהציגו לנו שלושה דברים: כינויים, ידות ועניין נוסף, וחזרו לדבר על פרטים בידות.

התוספות והרא"ש

הגישה בתוס' אחרת לגמרי. בכמה וכמה מקומות בתוס' מופיעה המילה "שייך". למשל:

"לא כשר ולא דבי, דכשרות וטהרה לא שייך כ"א בקרבנות שיש קפידה בטהרתם. וכן גבי בשר קרבנות דוקא אמר פסול וכשר דגבי חולין שייך איסור והיתר". לכאורה "שייך" זו מילה חסרת משמעות כשעוסקים בנדרים. מה זה 'שייך'? צריך שתהיה הפלאה, לשון נדר, לשון ברורה. החידוש של התוס' במשנה הוא ש'שייך' גם תופס. יש מילים שהן לא המילה עצמה, אבל הן 'שייכות', והמילים האלו מספיק חזקות כדי להחיל את הנדר. שייך זו לא המילה עצמה, אלא השדה שבו היא נמצאת, ולכן כל כך מפתיע הרעיון שהתוספות רואים במשנה.

התוס' מחלקים את המשנה לשתיים. הקטגוריה הראשונה היא מילים ששייכות על ידי היגיון ופסילת אפשרויות, כמו התוס' שהבאתי לעיל. המילה כאן היא קשר של שייכות לעולם של נדרים או לדברים שיכולים להיות נדרים, וע"י הקשר הזה נוכל להחיל נדר. רעיון כזה הוא חידוש עצום, וודאי לא דברים שדיברנו עליהם בצורה ישירה לפחות. דווקא בחלק השני יש חידוש מעט פחות ייחודי. בחצי השני, בקטגוריית המילים השנייה שמוצגת לנו כאן, התוס' דווקא מציגים מעין "מילון", כל מיני מילים ופירושן, כמו למשל משמעות המילה אימרא.

הנקודה המרכזית בתוס' היא שלתוס' ברור מהי הכוונה במשנה, ברור מה כל ביטוי אומר. בהתחלה חידשו על ביטויים ששייכים לעולם הנדרים, אחרי זה פירשו את כל ביטויי הנדרים, אבל הכול ברור.

בדברי הרא"ש ההסתכלות היא הפוכה לחלוטין. הרא"ש מסתכל על כל העניין בתור מערכת – יש לנו מילים שעושות נדר, ואותן נניח בצד. כעת אנחנו פותחים נושא חדש.

בתחילת דברי הרא"ש, בשלושת המקרים הראשונים, מופיעה המילה "משמע" בכל פעם. כלומר – יש מילים שזה מה שהן, וזו עובדה. זוהי מילת נדר.

בהמשך הרא"ש מקשה קושיא שגם התוס' שאל: המילה 'טמא' לא לגמרי קשורה, ולכן איך ייתכן שהיא גורמת לנדר, לאיסור תורה, לחול? בעוד התוס' תירצו ע"י קביעה שרירותית שהמילה 'טמא' כן שייכת, הרא"ש בונה כאן מערכת ומשתמש בכלל 'סתם נדרים להחמיר' כדי להכריע שכאן כנראה התכוון האיש לנדור. בניגוד לתוס' שפשוט חילק את המילים למילים שייכות ושאינן שייכות, הרא"ש בונה מערכת שבנויה על ההנחה שיש מילים שהן 'משמע', ויש מילים שאינן 'משמע', אבל אנחנו יוצקים להן תוכן של 'משמע' מהכלל 'סתם נדרים להחמיר', ומתוך זה הן זהות למילים שלא הופעל עליהן הכלל הזה. יש כאן הדגמה למערכת עיבוד מילים בעולם הנדרים. בניגוד לתוס', שהכול היה ברור לו: מה קורה פה, ומהם השיקולים, לרא"ש יש התלבטויות על כל מילה ומילה.

בחלק השלישי הרא"ש, כמו התוס', מפרש את המילים ואת משמעותן.

אפשר לומר שההבדל היסודי במחלוקת שלהם הוא בשאלה האם אנחנו מחפשים מילה שהיא דווקא מילה משפה מסוימת, שעליה אנו בונים מערכת שתומכת ומחברת ומוסיפה מילים, לא מצד ההבנה או מצד החוסר במשפט, אלא הופכת את זה ממש למילה עצמה, או שאין מילים קבועות, אלא רעיונות שעליהם אנו מוסיפים כל מיני מילים כשאין לנו באמת מילים שהם לב העניין, ובסה"כ צריך שיסבירו לנו מה כן ומה לא. שני אלה הם רעיונות מחודשים שעוסקים בדברים שבהם עוד לא עסקנו במשניות. החלק השני אצל שניהם דומה ועוסק בהתאמה בין מילים מוזרות למשמעותן, שזה נושא חדש אבל לא שונה מהותית מרעיונות אחרים.

הר"ן

כשנגשים לדברי הר"ן על המשנה הזו, יש מורכבות מסוימת. הר"ן מחלק את המילים במשנה לשלושה סוגים:

1. מילים שצריך להפוך את המשמעות שלהן: "כולהו בפתחות הלמ"ד קרינן להו, ומש"ה אסור, דמשתמעי לא חולין אלא קרבן, לא כשר אלא אסור, לא דבי אלא אסור."
2. כשלא אמר אלא רק את המילה, במקרה שהמילים הן מילות איסור באופן מוחלט: "כל היכא שמזכיר שם שהוא מורה איסור ושייך בקדשים, כגון טמא, פגול, נותר."
3. מילים שיש בהן צד של איסור, והכ"ף מוכיחה שזה הצד הנכון: "אע"פ ששמן מורה איסורן, מ"מ אין שמן על שם איסורן, שהאומר 'בהמה זו עולה או חטאת' אינו מתכוין בשם זה לאיסורא, אלא שצריך לעשות ממנה דיני עולה או חטאת או תודה או שלמים."

אם נקרא רק את החילוק של שלושת אלה, נוכל ליצור פירוש פשוט מאוד: בנושא שאנו כבר מכירים אותו מימים עברו אפשר פשוט לומר שהמשנה מדברת על ידות. יש לנו מילה מסוימת שלא היינו בטוחים מה המשמעות שלה, או שהמילה ברורה אבל היא לא הנדר עצמו, והחידוש של המשנה הוא הסבר למה שפתחנו איתו את הפרק: ידות.

הריטב"א כאן אומר במפורש:

> והא דאסרינן באומר כאימרא כדירים, לא תיקשי לך למאי דקי"ל כרבא בפ' שבועות שתים בתרא [דף כ ע"א] דליכא התפסה בנדר ושבועה, דהתם הוא באמר זה כזה, אבל הכא מיירי בנזכר שם איסור בכבר זה, שאומר כבר זה אסור עלי כאימרא, והוי נדר גמור. אי נמי אפילו באומר כבר זה כאימרא, ולאו למימר דחשיבה התפסה וליהוי נדר גמור, **אלא לומר דמיחייב משום ידות, דדייניגן דיבוריה, דבעי למימר זה אסור כזה**.

הריטב"א אומר כאן שאין לנו עניין בכלל עם התפסות, אלא דווקא עם ידות, כמו שהצעתי לעיל. כלומר, ההצעה שהצעתי ע"פ חלוקת הנושאים במשנה של הר"ן מופיעה בהדיא בריטב"א. אין כאן התפסה בכלל, אלא ידות. אין כאן עיסוק במילה שמחליפה מילה אחרת או מילה שעושה חלות ע"י משהו מיוחד, אלא מילה שמראה לנו את הכיוון הנכון בצורה מספיק טובה שנוכל על ידה להחיל את הנדר, והדיון במשנה הוא בכלל איך נתקן את הלשון הקלוקלת שלנו.

הבעיה היחידה בהצעה הזו היא שהר"ן לא בוחר בה.

הר"ן בתחילת פירושו על המשנה מקשה קושיא: "וכי תימא, אלא אסור משום איסור קאמר, ולא משום נדר, והוה ליה כמתפיס בדבר האסור ולא מיתסר אפילו הכי כיון דאיכא למימר הכי. ואיכא למימר, הכי אזלינן לחומרא דקיימא לן סתם נדרים להחמיר."

הר"ן שואל – הרי יש כאן התפסה בדבר האסור?! ומתרץ שיש כאן 'סתם' נדרים להחמיר, מה שמשאיר אותנו עם שאלות לא פתורות, כמו – מה המעמד של מילה כ"החמרה"? את כל הקושיה והתירוץ הר"ן היה יכול למחוק אם הוא לא היה בוחר להכניס לכאן גורם משמעותי שעל פיו הוא קורא את המשנה – 'התפסה'.

למה הר"ן בכלל מכניס לפה 'התפסה'? הרי חוץ משיקולי סימטריה עם המשנה הראשונה בפרק הבא, אין כאן סיבה בכלל להכניס התפסה, ולו רק כדי למנוע את הקושיא ולהכניס מרכיב למשנה שעדיין לא הגענו אליו ונגיע אליו רק בהמשך של 'סתם נדרים להחמיר'.

כדי להבין את החילוק שנמצא כאן צריך להבין את אחד המקורות הראשנים והמרכזיים בגמרא בנוגע להתפסה.

בגמרא בדף יד ע"ב נאמר: "מנהני מילי? אמר קרא: איש כי ידור נדר לה' – עד שידור בדבר הנדור."
יש כאן עניין שצריך להתפיס. כאן אפילו לא מופיעה המילה 'להתפיס', אבל במקומות אחרים הכלל הזה מצוטט עם המילה להתפיס, וכאן מובא שצריך לידור בדבר הנדור (ולא באסור).
השאלה היא, מה החידוש כאן? האם יש כאן חידוש שורשי שאומר שצריך לידור בדבר הנדור וזה חידוש שחידשה תורה, או שמא הרעיון שלידור במשהו, להתפיס, הוא בסך הכול מדבר שלא לידור בדבר האסור אבל לא מחייב בהתפסה?
הר"ן מפרש שהחידוש כאן הוא שבדבר האסור לא מתפיסים. בפשטות, דבר האסור היה פועל, אבל כאן חידשה התורה שאי אפשר לידור בו.
כלומר, הרעיון הזה הוא כל כך בסיסי, שהתורה מחדשת לנו רק חידושים בגבולות הגזרה שלו, אבל הרעיון של התפסה נמצא עמוק בעולם הנדרים.

נשארנו כאן עם קושיא על הר"ן. הר"ן יצר קושיא שמצד אחד הוא יכול היה להימנע ממנה כמו התוס' ולא לדבר על התפסה אלא על דברים כלליים אחרים, ומנגד אם הוא כן יכול לתרץ כמו שהרא"ש תירץ – שעל ידי 'סתם נדרים להחמיר' הבנו למה הוא מתכוון ולא פסקנו לחומרא. ממה נפשך יש קושיא על הר"ן. איפה הר"ן מוצא כאן התפסה? אולי בסיפא ניחא, אפשר לומר שיש התפסה, איפה במשפט "לחולין שאוכל לך" הר"ן רואה התפסה?
קושיא דומה הקשו מספר מהאחרונים, והחתם סופר תירץ כך: "ולק"מ, דהיפוך מכשר איננו אסור דוקא, אלא אינו כשר רק נבילה וטרפה וכדומה, אך משום שלשון נדרים להחמיר, אנו תולין דיוק דלא כשר אלא אסור, והוה לשון נדר."
לפי החתם סופר, יש כאן 'קפיצה'. המשפט "לא כשר", כשהוא במילון, הוא אינו משפט של נדר, אבל הכלל 'סתם נדרים להחמיר' מושך אותו לנדרים ויוצר 'לשון נדר'.
מהי לשון נדר?
התירוץ הפשוט הוא שיש לשון נדר ולא כל כך מעניינת אותנו התפסה וכו'. יש כאן מעין דילוג בין משפט סתמי לנדר, והקושיא של הר"ן לפי זה אולי תהיה רק רעיונית ומערכתית, זה פשוט לא מתאים, ולכן הר"ן הקשה את הקושיא הזו. לא כי היא מהותית ומעבבת, אלא בסך הכול כדי להמחיש את הרעיון של הקפיצה ממשפט סתמי לנדר. אבל אם אנחנו קוראים את הקושיא הזו אחרי דף יד ע"א, שם הר"ן הראה שהתפסה היא אחת מאבני הבניין שלו בנדרים, ושמים לב שגם בהמשך דבריו הר"ן חוזר על המילה התפסה, עולה רעיון חדש: אולי התפסה איננה חלק במשפט? אולי התפסה איננה מרכיב שצריך להוסיף במשפט, אלא משהו בעצם המשפט?
מה הכוונה? כשאני אומר את המשפט "לחולין שאוכל לך" יש התפסה. מהי ההתפסה? החת"ס אמר שמדובר כאן בדברים שהם "לשון נדר". המשפטים האלו דווקא הם לשון נדר, ההתפסה היא

במשמעות או במרכיב מסוים של המשפט הזה, והדיונים הלשוניים של הר"ן באים כדי ליצור את התוכן, כדי שאני אוכל להתפיס בו כראוי. לפי זה יש משפט אחד או יותר שבו נעוצים משפטים רבים אחרים שמקושרים אליו לא כי הם כתובים בצורה אחרת, אלא הם פועלים מאותו כוח שהוא פועל. המשפט הזה פועל לא משום שהוא מצביע לעבר המשפט הזה או שניתן להבין, אלא זה שכפול של המשפט המקורי, וזו תהיה ההתפסה, וממילא זה יהיה הנושא של המשנה.

את הרעיון הזה אפשר לקדם שלב נוסף: אולי אין משפט מסוים, אלא רעיון. רעיון שהופך דברים ללשון נדר, רעיון של קדושת הדיבור, וברעיון הזה יש משפטים שהם בול הרעיון. משפטים כאלה עושים 'קפיצה' מלשון רגילה ללשון נדר, והמשפטים האלה ממשיכים את הרעיון הזה ומחילים אותו עליהם. וזה ההתפסה שקורית – אין כמה נושאים במשנה, ואין כמה חלקים, אלא יש כמה דרכים לתיקונים לשוניים. אין אפשרות להימנע ממשפט בזה, מלהגיד שהוא התפסה, כי כאן מופיע הרעיון של התפסה. עצם הרעיון של נדר בלשון כזו פשוטה והחלטית, הוא עיקר הנדר, הוא התפסה בקודש.

דרך בחסידות
אמרי דוד

בזמן שלנו, כשרוח החסידות גואה והולכת, יש רבים המבקשים לקחת חסידות ספציפית וללכת בנתיבה שלב אחר שלב, כשם שעבודה חסידית רצינית אמורה להיראות. בהתחשב בעובדה שדורנו הוא מעין דור יתום, במובן הזה שאין מסורת ישירה בעניינים הללו מאב לבן – אנו בבעיה. כחלק מהשיח הפורה סביב החסידות כיום, כפי שהיא מכונה "חסידות מודרנית", ישנה בנוסף לתפוצה הרחבה גם צדדים שליליים, שאחד מהם הוא ההשטחה של עומקים רבים במישור החסידי שפונים להם למישור ההגותי ושם הם נשארים בלי שינוי אמיתי ברצונו של האדם ואופיו, ובעיקר לחתירתו לחיים יהודיים אחרים, אמיתיים יותר מלאים לחלוח לבבי של יהדות חסידית.

בעקבות שני המהלכים הללו, יש שפונים לחסידויות היותר נגישות לאנשים שמחוץ להמן קרי החסידויות שיש להן מהלכים מובנים, אלה שיש בהן ממש גם לקורא שאינו נולד בחיק חסידות זו; אלו בעיקר יהיו ברסלב וחב"ד. הן בעיקר אלה שיש להן מהלכים ממשיים הכתובים בספרים ולא רק רעיונות נקודתיים שהם רק בגדר תבלין לתוסף התורשתי שכה חשוב בעולם החסידי.

מי שהרגשתי שממש הציג את הבעיה המשונה הזו, של יהודי בן זמננו שנולד למשפחה דתית אך לא חסידית והוא צמא לחסידות ומתחבט כשזה מגיע למציאת מקומו בה, הוא אליהו לוי. ספרו של לוי ממש מושתת על בעיה זו; איך נראה אדם ש"נדלק" על חסידות, אבל כדי שזה יהפוך למשהו רציני עליו לבחור דרך, ואין לו מושג איזו, ואיך להיכנס באופן אמיתי אליה, ככה שישתנה מתוכה. אצלו זה בחב"ד, אצל אחרים זה בברסלב, ב'נהר דעה' ועוד, ולהרגשתי, לרוב זה אפילו עוד לא שם באופן שלם, אלא חייהם שלהם עדיין כמו 'מתכתבים' עם עולם החסידות בניגונים ובשנינויות חולפות.

פה המאמר נכנס. כמדומני שמצאתי בספרים עצות שונות (וייתכן שיש עוד הרבה שעוד לא נתקלתי בהן) לבחירת דרך חסידית ספציפית, בדרכך כלבבך (ואף אם יש לך כבר מסורת חסידית ספציפית אך אתה מחפש לגוון...)

א.

ראשית, קטע מהספר 'שפתי צדיקים' (על הכתובים):

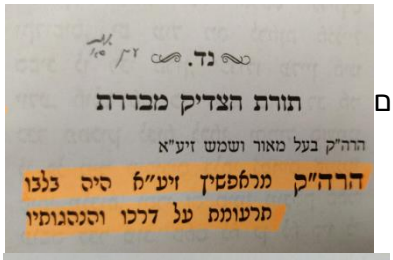
> וזה שאומר דוד המלך ע"ה אחר שהוא מגנה את דרך הרשעים ומאשר את דרך הצדיקים, ואולי יאמר הרואה אמת הדבר ואף אני רוצה לילך בדרך הצדיקים אבל איני יודע באיזה דרך ישבון אור כי יש לפני הרבה דרכים שכל צדיק בוחר לעצמו דרך אחר ואיני יודע איזה הוא דרך

הטוב והישר בעיני ד'. לכן אומר כי יודע כו' והוא לשון חיבור ודביקות כמו וידע אדם כו' (בראשית ד, כה). ר"ל דע כי השי"ת הוא מחבר את כל הדרכים של הצדיקים, והכל הולך למקום אחד אל האחדות האמיתי, ותוכל לבחור באיזה דרך שתרצה כי כולם שוים לטובה.

יש פה בעיה ופתרון. הבעיה היא מה עושה אדם שאינו יודע איזו דרך לבחור; למה יש כל כך הרבה? ומניין לי לדעת את הטוב והנכון?

פתרון: הכול נכון. הכול בשורשו אחד, וכולם מגיעים לאותה הנקודה, משכך, על האדם לבחור ולדאוג להתקדם. מהצד של הקב"ה הכול טוב, ואם כן מהבחינה הזו האובייקטיבית של "דרך טובה" אין מה לדאוג...

הבעיה פה מוצגת לא באופן אישי, לי, אלא כללי – מה טוב ונכון. הקטע הנ"ל מרגיע מהבחינה הזו, אך מה לגבי הצד האישי, ללכת בדרך שמתאימה לך? איך תדע לאן לגשת? (אולי ללכת על כל הקופה? – יש להתפלל שאדם בזה לא יחטוף יותר מדי ויגלה מחסידות לחסידות שאין היא מקומו, אלא שנפשו תמצא מנוחה במקומה שלה)

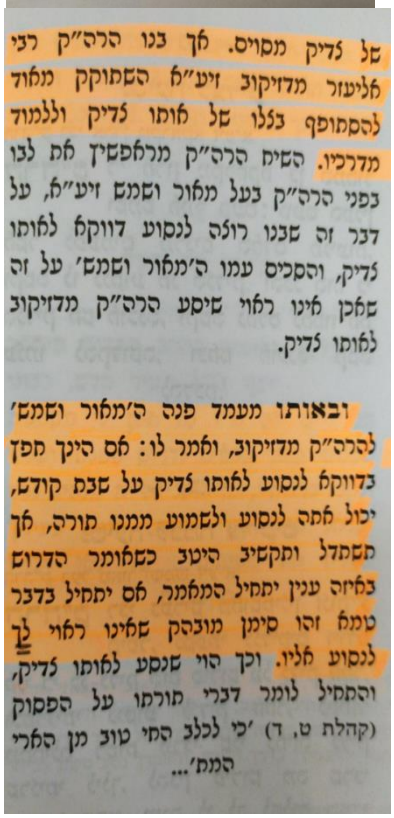

נד.

תורת הצדיק מברכת

הרה"ק בעל מאור ושמש זיע"א

הרה"ק מרפשיץ זיע"א היה נלבו תרעומת על דרכו והנהגותיו

מכאן אנו מגיעים לקטעים הבאים, מספר 'מזרח שמש' – סיפורים ואמירות של שושלת 'המאור והשמש' לדורותיהם:


של צדיק מסוים. אך בנו הרה"ק רבי אליעזר מדזיקוב זיע"א הסתוקק מאוד להסתופף בצלו של אותו צדיק ולצמוד מדרכיו. הגיע הרה"ק מרפשיץ אל לבו בפני הרה"ק בעל מאור ושמש זיע"א, על דבר זה שבנו רוצה לנסוע דווקא לאותו צדיק, והסכים עמו ה'מאור ושמש' על זה שאכן מינו רחוי שיסע הרה"ק מדזיקוב לאותו צדיק.

ובאותו מעמד פנה ה'מאור ושמש' להרה"ק מדזיקוב, ואמר לו: אם היינך חפץ בדווקא לנסוע לאותו צדיק על שכתם קודם, יכול אתה לנסוע ולשמוע ממנו תורה, אך תסתדל ותקציב היטב כשאומר הדרוש בשיחה ענין יחחיל האמתר, אם יתחיל בדבר טמא זהו סימן מובהק שאינו רחוי לך לנסוע אליו. וכך הוי שנסע לאותו צדיק, והתחיל לומר דברי תורתו על הפסוק (קהלת ט, ד) 'כי לכלב החי טוב מן האריה המת'...

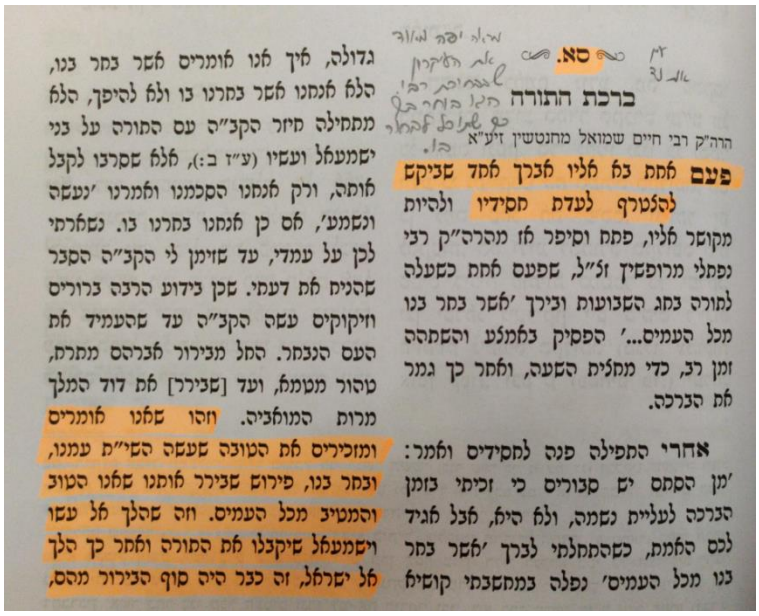
בקטע זה יש סיפור מעניין. הרב מרופשיץ לא אהב את דרכו של צדיק מסוים. באותה העת בנו, לימים הרבי מדז'יקוב, דווקא רצה ללכת לאותו רב פלוני ונמשך אחריו. מובן שאביו לא היה מרוצה, וקבל על כך בפני ה'מאור ושמש'. ה'מאור ושמש' אמר לבנו של ר' נפתלי כי אם הוא חפץ, שייסע אל אותו צדיק, אך אם כשיתחיל אותו צדיק את תורתו בשבת הוא יתחיל בדבר טמא, שידע, ש"זהו סימן מובהק שאינו ראוי לך לנסוע אליו". וכך הווה.

יש פה כמה נקודות לדלות לעניינו: ראשית, אם הלב שלך פונה לדרך מסוימת, לרבי מסוים, יש לנסות את זה, גם אם אבא שלך אדמו"ר...

שנית, ניתן להבין כי במהלך החיפוש אחר דרך, ישנם דברים שממש נראים טובים, אך הם לאו דווקא טובים בשבילך. שמעת דבר

טוב, ניסית, אך לך זה לא מתאים, אולי כי לא נשמעו אצלך הדברים הללו כטובים, אם כן תלך. לך זה לא שייך. (פה יש לשאול האם אותו צדיק ידע את הסימן ובכוונה התחיל באותו פסוק להרחיק את מי שאינו לו.)

עוד קטע מעניין על בחירת דרך-אדמו"ר, מובא באות סא באותו הספר: מגיע מישהו להתקרב לאדמו"ר, והוא מצידו, על ידי דרשה מיוחדת מבחינת תוכנה, רומז לו שלא כך הדברים עובדים... הקטע להלן:



סא.

ברכת התורה

הרה"ק רבי חיים שמואל מחנטשין זיע"א

פעם אחת בא אליו אברך אחד שביקש **להצטרף** לעדת חסידיו ולהיות מקושר אליו, פתח ואיפיר לו מהריה"ק רבי נפתלי מרופשיץ זי"ע, שפעם אחת כשעלה למורה בא השבועות וביקש 'אשר בחר בנו מכל העמים...' הפסיק בחמץ והשתהה זמן רב, כדי מחצית השעה, ואחר כך גמר את הברכה.

אחרי התפילה פנה לחסידים ואמר: 'מן הסתם ים שסוברים כי זכיתי בזמן הברכה לעליית נשמה, ולא היא, אבל לגיד לכם האמת, כשהתחלתי לברך 'אשר בחר בנו מכל העמים' נפלה במחשבתי קושיה גדולה, איך אנו אומרים אשר בחר בנו, הלא אנחנו אשר בחרנו בו ולא להיפך, הלא מתחילה מיחל הקב"ה עם התורה על בני ישמעאל ועשיו (ע"ז ב:), אלא שסרבו לקבל אותה, ורק אנחנו הסכמנו ואמרנו 'נעשה ונשמע', אם כן אנחנו בחרנו בו. נשתרתי לכן על עמדי, עד שזימן לי הקב"ה הסבר שהניח את דעתי. שכן בידוע הרבה ברוכים וזיקוקים עשה הקב"ה עד שהעמיד את העם הנאמן. המל מבירור אברהם מתרח, טהור מטומאת, ועד [שבירר] את דוד המלך מרות המואביה. וזהו שאנו אומרים ומזכירים את הטובה שעשה הש"ת עמנו, ואמר בנו, פירוש שבירר אותנו שאנו הטוב והמטיב מכל העמים. וזה שהלך אל עשו וישמעאל שיקבלו את התורה ואחר כך הלך אל ישראל, זה כבר היה קוף הבירור מהם,

רבי נפתלי מרופשיץ שאל שאלה פשוטה: לכאורה אנחנו בחרנו בה', ולא ה' בנו. ה' מצידו הציע לאחרים. לכאורה, מתוך שאנו בחרנו בו, הוא בחר בנו, ולא להפך. אלא, עונה הרבי, ה' בחר בנו בכך שלאורך הדורות בירר את אבותינו ואותנו. כחלק מתהליך כולל זה של בחירה ובירור עמו ישראל, ה' פנה לגויים על מנת להראות את שונותם מישראל ולייחד את עמו. מכאן שה' פנה אל עמו ישראל מלכתחילה, אלא שעשה כן דרך בירור קודם של הלא קשור, הנבדל, הגויים.

כל הדרשה הנ"ל נאמרת על ידי הרב חנטשין בהקשר של תשובה לחסיד שניסה להצטרף לעדת חסידיו. מהי בעצם תשובתו של הרבי לאותו חסיד?

אפשר להציע, כי הרבי רמז לכך שהחסיד הוא הנמשל. בכך שהוא מציע התקשרות, אין זה אומר שהוא מתכוון ברצינות ושזה באמת מתאים לו. לא לשם אמורה להיות התורה שלו. אולי הרבי ניסה לרמוז לחסיד כי הוא פונה אליו בעצם כדי לדעת מי הוא ומה דרכיו, ובעצם הוא מבקש דחייה כדי

לברר ולייחד דרכו שלו עצמו, לדעת שניסה לשוות עצמו כחסיד באחת הדרכים, אך התברר שאין זה כך, ועליו לגלות ייחודיותו שלו.

אם נסכם את הנקודות, ברוח הרצון לעזור בפועל, נאמר כך: ראשית, ראוי להיות בנחת. כל דרך שהיא שבאה עם עבודה ורצון להתקדמות בסופה מגיעה לאותו מקום כאחרות. שנית, אם משהו נראה קרוב ומתאים, ראוי לנסות ליצור קרבה אליו, אף אם זה לא נראה מבחינה חיצונית מתאים. אם יש התלהבות הלב הרי שאין לחסום אש זו, וייתכן שאף כל ניסיון לחסום אותה סופה בישלון. שלישית, אם משהו לא נראה טוב בעיניך, זה לא מחייב כי זה לא טוב כלל, אך זה גם לא משנה. עבורך זה לא טוב, ועל כן כדאי להמשיך לחפש. אחרון חביב הוא האמונה. האמונה בכך שדחייה מדרכו של צדיק כמוה לעיתים כהתקרבות, יש ערך לכך שאדם ילך במשעולים הקרובים אליו. והכי הכי – להתחזק באמונה בבורא עולם, שברא צדיקים וברא רשעים, ואנו מתפללים שישים חלקנו בתורתו עם שאר צדיקים וחסידים.

צלופחד
בוגר הכותב מתוך נקודת מבטו של צלופחד

"דאמר במדרש דלשם שמים נתכוין, שהיו אומרים ישראל: כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים, שוב אין מחויבין במצות. עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים, ולא נשאו עד סוף ארבעים שנה." (תוס' בבא בתרא קיט ע"ב)

"אמר רבי חייא: כתוב (במדבר טו) 'וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת'. איזה עצים כאן? ומה הוא זה? אלא זה צלפחד, והיה מדקדק על העצים הללו (עץ החיים ועץ הדעת) איזה גדול מהאחר." (תרגום לזוהר, פרשת במדבר, דף קנז ע"א)

צלופחד מקושש את עצמו. הוא לא סתם אוסף, הוא מקושש. הוא עובר בעיניים על האדמה המדברית החמה, מפנה את עורפו לשמש היוקדת, ומחפש חתיכות קטנות של עצמו. לא כולם יצאו ממעמד הר סיני בריאים – הוא חושב לעצמו תוך כדי כך. הברקים, הבהלה, ארבעים היממות של משה למעלה וארבעים היממות של עם ישראל למטה ללא רועה. והעגל בסוף, שלא היה לו לצלופחד שום קשר אליו – אבל ה'אלה אלהיך ישראל' הזה עוד מהדהד לו בתודעה. צלופחד מרים מהאדמה עוד שבר קטן של עצמו, עוד רסיס שנותר באדמת המדבר. הוא מתקשה להשאיר את עצמו שלם ויציב כנגד התורה הענקית הזו. הוא נשבר כנגדה, שוב ושוב, פעם אחר פעם. הוא חש את הנוכחות של האל שלו מאז, בכל תוקפה ועוצמתה. הוא אינו מסוגל לבטא את עצמו מאז, אינו מסוגל למצוא לו מקום להיות בו רגוע. מקום לשים בו את הראש ולנוח לרגע מקיום חוקי החיים החדשים שנחו עליו. והכול כל כך מעיק.

הדור החדש, כמו בנותיו הצעירות, מקבל בשמחה את החוקים הללו. הם אינם רגילים לחיים קודמים, לחיי עבדות אחרת קודם העבדות הזו. הדור החדש מתחיל לחיות את חייו עם תורת חייהם, ולא צריך לעצור אותם באמצע ולסנכרן אותם מחדש עם תורת חיים אחרים.

והשבתות, שאלוקיו נתן לו למנוחה, הן הכי קשות לו. אין מלאכה. אין לו דרך לפרוק את מאגרי האישיות שלו שלא יכולים להסתדר עם כל קודש. הוא אינו יכול לצאת לשוק ולעמול בכל עבודה בשדה, עבודה שהייתה חלק מרכזי בחייו לפני שהם ניתנו במתנה לבוראו. בשבתות יוצא צלופחד אל אדמת המדבר, משוטט אל אלוהיו, מנסה למצוא בו מגע בין הקודש לחול, בין חייו הקודמים לתורת החיים של עכשיו. ואין בו כל כך קשר בין העבר לעתיד. ואין בו מקום קדוש לשפוך בו את החול. עכשיו

אפילו לארץ ישראל אנחנו לא ניכנס. איפה נזרע ונקצור, נעבוד קשה ונפיק יבול? איפה נשקיע את כל כוחות חיינו הגופניים? התורה הזו רוחנית מדי.

לא שחס ושלום הוא מתלונן על התורה הזו, על הקשר שאלוהיו חידש עם האומה הנבחרת הטרייה הזו. הוא שמח בזה בכל מאודו. סוף סוף לכך נבראה האומה הזו, לכך נברא הוא. רק ההרגל הזה, הפער הזה, שצריך לדלג מעליו. מאבק האופי שלו ביופי של התורה – הוא זה שגורם לו לתהות בכל פעם על ההתאמה שלו למהלך האלוקי הכללי הזה.

אז הוא מקושש את עצמו. מרים פיסה אחר פיסה מעצמו הישן, שהיה קודם קבלת התורה, ומצרף אותם לכדי אגודה גדולה. אולי יום יבוא והוא ישתנה, והעצים הללו יגדלו ויצמחו וימצאו בעצמו איזשהו אופי חדש שמשתלב עם התורה, שלא צריך לבטל את עצמו מפניה. אופי כזה שקיים, שיכול להרגיש מעט אנוכיות גם אחרי ששמע "אנכי ה' אלקיך" בהר סיני.

ופתאום מגיעים אליו אנשים מקהל ישראל וצועקים: אסור! שבת! שבת!

והוא שואל אותם, מה? למה? מה אסור במה שהוא עשה? האם אסור בכל תבלית האיסור להתעסק בעצמו בשבת הזו? האם הוא חייב גם בה לבטל את עצמו במלואו לאלוהיו, לשכוח לגמרי מאופי ומאנוכיות?

וכל מיני תשובות סותרות נזרקות לחלל האוויר: מעמר, קוצר, מוציא מרשות לרשות. ונער צעיר בן ארבע עשרה מסתכל בו באימה ולוחש: מתקן כלי. ועיניו של הנער מפחידות אותו, והוא מבין שאולי באמת אסור לו לנסות ולמצוא שלמות בעצמו. אסור לו לגשש אחר חלקי הנפש שבו ולחבר אותם.

ולמרות כל הצעקות צלופחד ממשיך לקושש. הוא יודע שהוא עובר על איסור תורה, ושהיו כאן עדים והתראה. הוא יודע שזה נגד רצון בוראו ושהוא ייענש על כך, אבל הוא כבר מגיע לשלב שבו הוא חייב לבטא את עצמו עוד ועוד. הוא חייב להביע את הרגשות והמחשבות והרצונות שלו כנגד התורה הגדולה והאדירה הזו. הוא חוטא, הוא יודע. הוא לא מחפש לגיטימציה, וכל עונש יגיע לו. אבל הוא רוצה שכולם ירגישו את המצוקה הזו שלו. שכולם ידעו שאולי יש כאן צורך במשהו קצת אחר. שאולי מישהו ירים אחריו את הכפפה וישאיר לבנותיו שיישארו אחריו את המקום להתבטאות עצמית כנגד דברי הבורא. התבטאות עצמית מותרת, כמובן, שחוטא כמותו עוד לא מצליח לייצר. אבל התבטאות. משהו שאיננו השארת פה פעור מתחת להר הנכפה כגיגית. התחדשות בתורה המגיעה גם מבני אדם, שצלופחד יודע שוודאי ישנה איפשהו. התחדשות שצלופחד מאמין שאלוהיו העניק לבני ישראל יחד עם התורה, והוא הקטן עוד לא מצא אותה בין כל החוקים, התורות והמשפטים האלה.

ומשפתיו יוצאת תפילה – שבנותיו עוד תקבלנה מקום משלהן להביע את עצמן. שזה יהיה מקום גשמי עם אפשרות לעבודת כפיים מלאה חול, מלאה יצירתיות, שלא תסתור את הקדושה ואת התורה. הוא עוצם את עיניו ומתחנן מאלוהיו לסליחה. ואולי בפעם הראשונה יוצאת ממנו תפילה שהיא שלו, שהיא הוא, ונמזגת בדמעות המלוחות שמטפטפות על חול המדבר הלוהט הזה.

"לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֵּן תְּנָה לָנוּ אֲחֻזָּה בְּתוֹךְ אֲחֵי אָבִינוּ" (במדבר כז, ד).

תפקידי הנביא יחזקאל – ידיעה ותשובה

חזקי אברהמי

שני תפקידי יחזקאל והופעתם בספר יחזקאל

"כִּי לֹא יַעֲשֶׂה אֲדֹנָי יְהוִה דָּבָר כִּי אִם גָּלָה סודוֹ אֶל עֲבָדָיו הַנְּבִיאִים. אַרְיֵה שָׁאָג מִי לֹא יִירָא אֲדֹנָי יְהוִה דִּבֶּר מִי לֹא יִנָּבֵא." (עמוס ג,ז–ח)

לנביאים שונים ישנם תפקידים שונים – הן במובן הפרקטי של מתן משימות שונות, והן בתוכן הנבואה ובנמעניה. לדוגמה, תפקידו של ירמיה הוא להיות מופקד על הגויים והממלכות: "לִנְתוֹשׁ וְלִנְתוֹץ וּלְהַאֲבִיד וְלַהֲרוֹס לִבְנוֹת וְלִנְטוֹעַ" (ירמיהו א,י), ותפקידו של ישעיהו הוא "הַשְׁמֵן לֵב הָעָם הַזֶּה וְאָזְנָיו הַכְבֵּד וְעֵינָיו הָשַׁע פֶּן יִרְאֶה בְעֵינָיו וּבְאָזְנָיו יִשְׁמָע וּלְבָבוֹ יָבִין וָשָׁב וְרָפָא לוֹ." (ישעיהו ו,י)

ליחזקאל ישנם שני תפקידים, והם מופיעים בכמה מקומות בספר:

בפרק ב', מיד אחרי התיאור המופלא של המרכבה, הקב"ה פונה ליחזקאל ומגדיר לו את שליחותו: "...בֶּן אָדָם שׁוֹלֵחַ אֲנִי אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (...) וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה. וְהֵמָּה אִם יִשְׁמְעוּ וְאִם יֶחְדָּלוּ כִּי בֵּית מְרִי הֵמָּה וְיָדְעוּ כִּי נָבִיא הָיָה בְתוֹכָם" (ב,ג–ה). התפקיד הוא ליידע את העם על שהיה כאן נביא. לקב"ה זה לא משנה אם עם ישראל מקשיבים לנביא עכשיו או לא. מה שמשנה הוא שהם ידעו אחר כך שזה היה נביא.

בפרק ל"ג הקב"ה מגדיר תפקיד נוסף של יחזקאל: "וְאַתָּה בֶן אָדָם צֹפֶה נְתַתִּיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַעְתָּ מִפִּי דָּבָר וְהִזְהַרְתָּ אוֹתָם מִמֶּנִּי" (פס' ז). הקב"ה מצפה מיחזקאל למנוע את האסונות המתוכננים לחוטאים, בעזרת אזהרה מוקדמת וקריאה לתשובה. כאן חשוב מאוד שהעם ישמע לדברי הנביא.

תפקידו הראשון של יחזקאל, ליידע את העם לאחר התממשות הנבואות שאכן היה כאן נביא, מופיע בשיאו בפרק כ"ד. יחזקאל מתנבא נבואה קשה מאוד, נבואה על החורבן ועל העם המועט שעוד נשאר בארץ שיגלה גם הוא גלות מרה. בסיום הנבואה אפשר לראות שיחזקאל כלל לא מכוון להחזיר את העם בתשובה, אלא רק להכניס בליבם את האמונה בנבואה ובהשגחת ה': "וְהָיָה יְחֶזְקֵאל לָכֶם לְמוֹפֵת כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה תַּעֲשׂוּ בְּבֹאָהּ וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי אֲדֹנָי יְהוִה" (כד,כד). ה' הוא זה שגרם לחורבן, הוא אמר זאת לנביאי האמת, וכאשר זה יתממש, העם ידעו ויאמינו בו.

המילים "וידעתם כי אני ה'" חוזרות בצורות שונות כמעט לאורך כל ספר יחזקאל. עניין הידיעה של העם שתגיע עם התממשות דברי הנביא, טבוע חזק מאוד כמעט בכל נבואה בספר. זהו אם כן תפקידו העיקרי של יחזקאל בספר.

לעומת זאת, קשה מאוד למצוא בספר יחזקאל נבואות הקוראות לעם לשוב בתשובה, לתקן את דרכיהם, ובכך למנוע את האסונות המתקרבים אליהם. רוב מוחלט של האסונות שעליהם מתנבא יחזקאל אינם תלויים כלל בתשובה. הוא אינו פונה לדבר על ליבם, אינו קורא להם להתפלל ולזעוק, לא מתחנן בפניהם לחדול ממעשיהם הרעים. ברוב המקרים הוא מפרט את מעשיהם הרעים ומטיח בהם את העונשים הקשים שיבואו בעקבותיהם. גם נבואות הנחמה ביחזקאל אינן מתארות חזרה בתשובה של העם הגורמת לאירועי גאולה, אלא אירועי גאולה הגורמים חרפה ובושה לעם המגלים עד כמה מעשיהם היו מכוערים, יחד עם ידיעת ה' שתגיע.

אם כן, מדוע יחזקאל לא ממלא בספר את תפקידו השני – להזהיר את העם ולהשיב אותם בתשובה?

פתיחת פי יחזקאל עם בוא הפליט

אני חושב שיש צורך לשים לב לעוד ציווי חשוב ליחזקאל, ציווי המגיע מיד לאחר הציווי על תפקידו השני, תפקיד הוכחת העם, בפרק ג':

> וְהִנֵּה שָׁם כְּבוֹד ה' עֹמֵד כַּכָּבוֹד אֲשֶׁר רָאִיתִי עַל נְהַר כְּבָר (...) וַיֹּאמֶר אֵלַי בֵּא הִסָּגֵר בְּתוֹךְ בֵּיתֶךָ (...) וּלְשׂוֹנְךָ אַדְבִּיק אֶל חִכֶּךָ וְנָאֱלַמְתָּ וְלֹא תִהְיֶה לָהֶם לְאִישׁ מוֹכִיחַ כִּי בֵית מְרִי הֵמָּה. (ג, כג–כו)

הקב"ה מצווה את יחזקאל ציווי הפוך בדיוק מהתפקיד שהוטל עליו עד עכשיו. על יחזקאל להיסגר בביתו, לא לדבר עם שום אדם, ובוודאי שלא להוכיח את העם. הסיבה לכך היא שעם ישראל לא ישמע לתוכחתו של יחזקאל, "כי בית מרי המה". אין טעם לנסות להחזיר בתשובה עם שלא מקשיב, ולכן בינתיים תפקידו השני של יחזקאל מוקפא, "וּבְדַבְּרִי אוֹתָךְ אֶפְתַּח אֶת פִּיךָ וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הַשֹּׁמֵעַ יִשְׁמָע וְהֶחָדֵל יֶחְדָּל כִּי בֵית מְרִי הֵמָּה" (פס' כז). רק בנבואות מיוחדות, הנבואות הממלאות את התפקיד הראשון של יחזקאל – ידיעת ה', הקב"ה יפתח את פיו של יחזקאל והוא יאמר את דברי נבואותיו אל העם.

עד פרק כ"ד יחזקאל אכן מתנבא אל העם נבואות שתפקידן ליידע אותם לאחר מעשה באמיתות הנבואה ובהשגחת ה'[157]. הנבואה בפרק כ"ד היא השיא. זו הנבואה הקשה ביותר, העוסקת בחורבן הבית, ועתידה להתממש תוך זמן קצר. היא נגמרת בציפייה לפליט שיבוא מהמלחמה לבבל וידווח להם על תוצאותיה: "בַּיּוֹם הַהוּא יָבוֹא הַפָּלִיט אֵלֶיךָ לְהַשְׁמִעוּת אָזְנָיִם" (כד,כו), ואז הקב"ה מבשר ליחזקאל שתפקידו השני יתחיל גם הוא: "בַּיּוֹם הַהוּא יִפָּתַח פִּיךָ אֶת הַפָּלִיט וּתְדַבֵּר וְלֹא תֵאָלֵם עוֹד

[157] למעט נבואה אחת, בפרק י"ח, הדומה מאוד בתוכנה לנבואה בפרק ל"ג שתובא להלן. הנבואה הזו מהווה שאלה- איך ייתכן שיחזקאל מתנבא תוכחה ומוסר לעם עוד לפני שהעם מאמין לדבריו? הפרשנים שם מסבירים שהנבואה הזו נאמרה לאלה הנמצאים על אדמת ישראל, שיחוו את החורבן והנבואות הקשות כבר תתאמתנה אצלן.

וְהָיִיתָ לָהֶם לְמוֹפֵת וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה'" (כז). על זה אומר הרד"ק: "כיוון שיגיעו אליהם כל נבואותיך תוכל לדבר להם ולהוכיחם, כי לא יהיה להם פתחון פה להשיבך דבר". הרד"ק מפרש את הפסוק כמתן יכולת של יחזקאל להוכיח את העם. לאחר בוא הפליט, לאחר התאמתות דברי הנבואה, יחזקאל יוכל להוכיח את העם והם יקשיבו לו.

הפליט אכן מגיע, כמתואר בפרק ל"ג. לפני שהוא מגיע יחזקאל מקבל נבואה המזכירה בתוכנה את הנבואה בפרק ג', נבואה שמתארת את חובתו להוכיח את העם. נראה כי הקב"ה מצפה מיחזקאל להתחיל בתפקידו השני. אלא שישנן תוספות בנבואה הזו על הנבואה בפרק ג':

> וְאַתָּה בֶן אָדָם אֱמֹר אֶל בֵּית יִשְׂרָאֵל כֵּן אֲמַרְתֶּם לֵאמֹר כִּי פְּשָׁעֵינוּ וְחַטֹּאתֵינוּ עָלֵינוּ וּבָם אֲנַחְנוּ נְמַקִּים וְאֵיךְ נִחְיֶה. אֱמֹר אֲלֵיהֶם חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה אִם אֶחְפֹּץ בְּמוֹת הָרָשָׁע כִּי אִם בְּשׁוּב רָשָׁע מִדַּרְכּוֹ וְחָיָה שׁוּבוּ שׁוּבוּ מִדַּרְכֵיכֶם הָרָעִים וְלָמָּה תָמוּתוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל." (לג,י–יא)

סוף סוף, נבואה הקוראת לתיקון ולתשובה.

לאחר בוא הפליט, לפחות לפי חלק מהפרשנים, יחזקאל מנבא לעם את הנבואה הזו – נבואת התוכחה והקריאה לתשובה הראשונה שלו. רק אחרי שהפליט מגיע והעם מבין שהקב"ה משגיח על הארץ ושהנבואה היא אמת, יש טעם להוכיחם. זו תחילת המוסר שיחזקאל נותן לעם – נבואות שתפקידן לתקן את העם ולא רק ליידע אותו בהשגחת ה'.

לפי הקו הזה, נבואותיו הבאות של יחזקאל צריכות להיות נוטות לכיוון התשובה והמוסר, ופחות לכיוון ידיעת ה'. מדוע אם כן, לא מופיעה עוד נבואה הקוראת לעם לשוב בתשובה בספר יחזקאל? יתר על כן, מדוע כבר בסיומו של הפרק הזה עצמו, ישנן שתי נבואות שתפקידן הוא התפקיד המוכר לעם עד עכשיו?

נבואה אחת היא על האמונה והביטחון של העם באחיזה בארץ ועל חוסר האמונה באפשרות לצאת לגלות. הנבואה נגמרת בפסוקים "וְנָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ שְׁמָמָה וּמְשַׁמָּה וְנִשְׁבַּת גְּאוֹן עֻזָּהּ וְשָׁמְמוּ הָרֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֵין עוֹבֵר. וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה' בְּתִתִּי אֶת הָאָרֶץ שְׁמָמָה וּמְשַׁמָּה עַל כָּל תּוֹעֲבֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ" (לג,כח–כט). העם ייווכח שהעונש אכן יגיע. נבואה שנייה היא מיועדת לאנשים המקשיבים לדברי יחזקאל, לפחות כלפי חוץ, אך אינם מפנימים אותם, ואפילו לועגים ליחזקאל. הנבואה מסתיימת בפסוקים "וְהִנֵּה בָאָה וְיָדְעוּ כִּי נָבִיא הָיָה בְתוֹכָם" (לב–לג). תגיע רעה כלשהי אל האנשים הללו, והם יבינו כי יחזקאל הוא נביא.

מדוע הנבואות הללו מופיעות כאן? הרי רק עכשיו התאמתה נבואת יחזקאל על ידי הפליט!

אפשר לפרש שהנבואות הללו מדברות על הזמן שקדם לבוא הפליט, שהן מתארות כאן את המציאות שבה אנשים עוד לא האמינו ליחזקאל. אפשר לפרש גם שהרעה שאמורה להגיע לאנשים שרואים בדברי הנביא שיר עגבים, היא רעת החורבן. אבל את הנבואות שיחזקאל מתנבא אחרי הנבואות הללו, שאר הנבואות האחרות שנותרו, את אלה קשה יותר לתרץ כך. ישנן כמה נבואות נוספות שגם בהן חוזר הרעיון של ידיעת ה', ואלה בעצם הנבואות האחרונות בספר. אין נבואות נוספות שעניינן קריאה לתשובה הממלאות את התפקיד השני של יחזקאל, אלא רק שוב ושוב נבואות על אירועים היסטוריים עתידיים שיגרמו לכולם לדעת את ה'.

חשוב לציין, אין זה הכרחי שיחזקאל לא ניבא לעם כלל נבואות מוסר מרגע הגעת הפליט. הגיוני[158] שהוא ניבא נבואות שלא נכתבו משום שאינן נצרכות לדורות. עוד חשוב לציין כי לא הכרחי שסדר הפרקים הזה הוא הסדר הכרונולוגי של הנבואות. אבל השאלה עדיין עומדת – מדוע לא נכנסו לספר נבואות הקוראות לתשובה ולתיקון, ומדוע סודרו כך הפרקים (אם אכן זה לא באמת סדר אמירת הנבואות)?

ידיעת ה' כנגד תשובת האדם

בנבואה שהובאה קודם, בפרק ל"ג, פונה העם אל הקב"ה במשפט מפליא: "כִּי פְשָׁעֵינוּ וְחַטֹּאתֵינוּ עָלֵינוּ וּבָם אֲנַחְנוּ נְמַקִּים וְאֵיךְ נִחְיֶה" (פס' י). נראה שהעם אינו מאמין באפשרות לשוב בתשובה. על כך עונה להם הקב"ה: "אִם אֶחְפֹּץ בְּמוֹת הָרָשָׁע כִּי אִם בְּשׁוּב רָשָׁע מִדַּרְכּוֹ וְחָיָה שׁוּבוּ שׁוּבוּ מִדַּרְכֵיכֶם הָרָעִים וְלָמָּה תָמוּתוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל" (פס' יא).

איך ייתכן שישראל אינם מאמינים בתשובה? הרי עניין התשובה מופיע כבר בתורה, וחוזר על עצמו במאות נבואות של עשרות נביאים. הקריאה לשוב בתשובה ולתקן את הדרכים כדי למנוע את התממשות האסון המתקרב חוזרת על עצמה בלי סוף בתנ"ך. איך ייתכן שישראל אינם מאמינים בה?!

נראה לי שתפקידו הראשון של יחזקאל, החדרת ידיעת ה' על ידי התממשות העונש, הוא זה שפוגם באמונה בתשובה אצל העם. אדם שחי לו אי שם בבבל ולפתע מבין שכל מעשיו הרעים אכן הביאו עליו את העונשים שדיברו עליהם – אדם כזה מתקשה להאמין פתאום בתשובה. הידיעה שיש דין ויש דיין, שיום יבוא ובו כל אדם יעמוד אל מול בורא העולם וייתן את הדין על מעשיו – הידיעה הזו

[158] אפשר אפילו להוכיח שהוא כן ניבא להם נבואות כאלה. בסוף פרק ל"ג, כאשר מסופר על האנשים שמזלזלים בדברי הנביא, נאמר: "וְשָׁמְעוּ אֶת דְּבָרֶיךָ וְאוֹתָם לֹא יַעֲשׂוּ" (פס' ל"א). מכאן שהיה משהו שניתן לתקן, איזו שהיא קריאה לתשובה שיחזקאל קרא לעם, ואותם אנשים לא נענו לה. לפי ההוכחה הזו, התירוץ שכתבתי קודם, שמדובר באנשים ששמעו לדברי יחזקאל עוד לפני בוא הפליט, איננו נכון. מתבקש אם כן לומר שאלה אנשים שאינם מאמינים לדברי הנביא גם לאחר בוא הפליט, וכדלקמן.

מגמדת את התשובה. איך ייתכן שמלך ששופט דין אמת, שבורא העולם המתנהג עם עולמו במידת הדין, יקבל את התשובה של אדם רגיל? "לא ייתכן דרך ד'", אומרים ישראל לקב"ה. אדם לא יכול לעמוד ולהביע חרטה על מעשיו, לשוב ולצאת מהשתלשלות העניינים של סיבה ותוצאה, של חטא ועונש, כאשר הוא נתקל בהנהגת ה' התקיפה ובמידת הדין בעוצמתה בעולם.

שני תפקידי יחזקאל סותרים, במובן מסויים, זה את זה. אי אפשר להחדיר את ידיעת ה' בעזרת עונשים בלב העם החוטאים, ואחר כך לגרום להם להאמין שיש אפשרות לשוב בתשובה. בכל נבואותיו של יחזקאל עד בוא הפליט מעולם לא ניתנה לעם אפשרות לשוב בתשובה. לקח להם זמן עד שהם האמינו בנבואות הללו, אך מהרגע שהם מאמינים בהן – לא נקלט אצלם מושג של תשובה בכלל.

לכן העם מתחלק לשתי קבוצות: אנשים שאינם מאמינים בתשובה, ואנשים שעוד לא הופנמה בליבם לגמרי ידיעת ה' ועוד מתייחסים לדברי הנביא כמשחק וכשיר עגבים. יחזקאל ממלא את שני התפקידים שלו, לאחר שנפתח פיו, אך עדיין אינו מצליח לתת את המענה לשתי הקבוצות הללו. אף על פי שישנם אנשים שעוד אינם מקשיבים לדברי הנביא, הקב"ה כבר פותח את פיו ומצווה עליו להוכיח אותם לשוב מדרכיהם הרעות. אני חושב שבדורו של יחזקאל אין אפשרות להגיע למציאות שלמה, מציאות שבה אנשים יאמינו באפשרות לתיקון ולתשובה מלאה, וגם בהשגחת ה' ובאמיתות הנביא. יחזקאל ממלא את תפקידו הכי טוב שהוא רק יכול, אך העם עדיין לא מקשיב לו לגמרי ועדיין אינם יודעים לגמרי "כי אני ה'".

נבואות הסיום

אם כן, מהו תפקידן של הנבואות הבאות לאחר מכן ומסיימות את הספר?

בפרק ל"ד מופיעה נבואה למנהיגי ישראל המתוארים שם כרועי צאן, והיא מתארת מצב מוסרי מושחת והנהגה מעוותת. הקב"ה מבטיח שהוא יחליף את המנהיגים המעוותים, ישפוט בין רועי הצאן וישכין שלום על אדמת ישראל, על ידי העמדת נשיא מזרע דוד. לאורך כל הנבואה הקב"ה מתייחס לישראל כצאן. הוא יקבץ אותם אל אדמת מרעה טובה, היא ארץ ישראל, ויגן עליהם מפני חיות רעות. ישנן הרבה נבואות המתייחסות לישראל כצאן, וגם בנבואה הזו מוזכר במפורש שמדובר בעם ישראל, ולכן הסיום של הנבואה מוזר מעט: "וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם אִתָּם וְהֵמָּה עַמִּי בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה. וְאַתֶּן צֹאנִי צֹאן מַרְעִיתִי אָדָם אַתֶּם אֲנִי אֱלֹהֵיכֶם נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה" (ל–לא). מדוע חשוב לקב"ה לציין בנבואה במפורש כי הצאן שלו הם אדם? הפרשנים הציעו כמה כיוונים לגבי ההבדל בין אדם לבהמה. הייתי רוצה להציע שבניגוד לבהמה שמתנהלת רק על פי מה שהרועה מדריך אותה, הקב"ה מצפה מעמו למשהו אחר. עד עכשיו הם היו רגילים לדין, ללא כל אפשרות לשוב. כאן יחזקאל מנסה ללמד אותם שהמדרגה הגבוהה יותר היא להיות אדם, להבין את ידיעת ה' בעולם, ועם זאת לא

להתבטל אליו כבהמה ההולכת בלי דעת אחר הרועה, אלא כאדם המפגין אופי כלפי בוראו. אין זו התבטלות מוחלטת נוכח גילוי ה' וידיעתו, אלא שילוב של הבעת האופי (וגם תשובה, שהיא תהליך פנימי הקשור עם האופי של האדם) יחד עם ידיעת ה'.

אני חושב שהתהליך הזה יכול להתרחש דווקא על אדמת ישראל. בגלות, כאשר עם ישראל אינו נמצא בסביבתו הטבעית, קשה לו לשלב בין האופי שלו שגם כך חסר עמוד שדרה, יחד עם ידיעת ה'. זו הסיבה לכך שיחזקאל אינו מצליח לשלב בצורה הנכונה בין שני התפקידים שלו – כל עוד הוא על נהר כבר, בגלות, עם ישראל לא יוכל לקלוט את מושג התשובה יחד עם ידיעת ה'. לארץ ישראל יש הסגולה להוית מקום טבעי להתפתחות האופי של האומה, ובכך לייצר מקום בריא של יחס בין התשובה לידיעת ה'.

יחזקאל מתנבא בגולה, ורבים מהראשונים שעסקו בנושא הנבואה ניסו לענות על השאלה הזו: איך ייתכן שיש נבואה מחוץ לארץ ישראל? ריה"ל בספר הכוזרי מסביר כך: "כל מי שהתנבא אמנם התנבא בה או בעבורה... ויחזקאל ודניאל התנבאו בעבורה" (כוזרי, מאמר שני, יד). במה נבואותיו של יחזקאל הן בעבור הארץ? אכן, רבות מנבואותיו של יחזקאל בכל הספר הן על חזרה לארץ ועל ניהול חיי ממלכה תקינים בה. סופו של הספר עוסק במקדש ובחלוקת הנחלות בארץ. אני חושב שהרעיון של איחוד הידיעה שה' משגיח, יחד עם רעיון התשובה, איחוד ששייך רק בארץ ישראל, הוא דוגמה נוספת לנבואה של יחזקאל שהיא "בעבור ארץ ישראל".

בהמשך מופיעות שתי נבואות נוספות: 'חזון העצמות היבשות' ונבואת עץ יהודה ועץ אפרים.

בחזון העצמות היבשות יחזקאל מתנבא בשני שלבים על תחיית העצמות שהוא רואה שם בבקעה:

> וְנִבֵּאתִי כַּאֲשֶׁר צֻוֵּיתִי וַיְהִי קוֹל כְּהִנָּבְאִי וְהִנֵּה רַעַשׁ וַתִּקְרְבוּ עֲצָמוֹת עֶצֶם אֶל עַצְמוֹ. וָאֶרְאֶה וְהִנֵּה עֲלֵיהֶם גִּדִים וּבָשָׂר עָלָה וַיִּקְרַם עֲלֵיהֶם עוֹר מִלְמָעְלָה וְרוּחַ אֵין בָּהֶם. וַיֹּאמֶר אֵלַי הִנָּבֵא אֶל הָרוּחַ הִנָּבֵא בֶן אָדָם וְאָמַרְתָּ אֶל הָרוּחַ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה מֵאַרְבַּע רוּחוֹת בֹּאִי הָרוּחַ וּפְחִי בַּהֲרוּגִים הָאֵלֶּה וְיִחְיוּ. וְהִנַּבֵּאתִי כַּאֲשֶׁר צִוָּנִי וַתָּבוֹא בָהֶם הָרוּחַ וַיִּחְיוּ וַיַּעַמְדוּ עַל רַגְלֵיהֶם חַיִל גָּדוֹל מְאֹד מְאֹד.
>
> (לז,ז–י)

מהי אותה הרוח?[159] בהמשך הפרק נראה שהרוח היא רוח ה', "ונתתי רוחי בכם וחייתם", והיא זו המחיה את העם. העצמות והגידים לבד, שהם הטבע המוכר לנו, אינם מספיקים כדי להחיות מתים.

[159] רבו ההסברים לגבי אותה הרוח הבאה ומפיחה בעצמות את החיים, ואני הקטן לא מתיימר לנסות ולהסביר את הנבואה הזו, אלא רק את הכיוון הכללי.

גם אם יתחברו האיברים בצורתם הטבעית, יהיה צורך בהפחת רוח חיים למעלה מהגשמיות הרגילה. אני חושב שזה אולי מקביל לדין שנגזר על האדם, לעומת רוח התשובה שיכולה לפעם בו. האופי של האדם, הרוח שבו, היא הדבר המתווסף והנלווה לגוף המנוהל על פי החוקים שהקב"ה טבע בעולמו. האופי הוא דבר חדש, החלק שאין לבהמות, היכולת לשוב על אף ידיעת ה'.

את אותו הרעיון אפשר לומר גם על הנבואה של עץ יהודה ועץ אפרים:

> וְאַתָּה בֶן אָדָם קַח לְךָ עֵץ אֶחָד וּכְתֹב עָלָיו לִיהוּדָה וְלִבְנֵי יִשְׂרָאֵל חברו [חֲבֵרָיו] וּלְקַח עֵץ אֶחָד וּכְתֹוב עָלָיו לְיוֹסֵף עֵץ אֶפְרַיִם וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל חברו [חֲבֵרָיו]. וְקָרַב אֹתָם אֶחָד אֶל אֶחָד לְךָ לְעֵץ אֶחָד וְהָיוּ לַאֲחָדִים בְּיָדֶךָ.
>
> (לז,טז–יז)

יוסף הוא הצדיק שאינו חוטא, שאול הוא המלך שמלכותו הועברה בגלל חטא אחד – זה השבט שהקב"ה מגלה מהארץ די מהר כי הוא מעולם לא ניסה לעשות תשובה. לעומתו, יהודה הוא הצדיק שחוטא ומתקן. דוד הוא המלך שמלכותו עומדת לעד משום שהוא הקים עולה של תשובה. ממלכת יהודה שבה בתשובה שוב ושוב עד שגלתה[160]. האיחוד בין שני השבטים מבטא את האפשרות לשוב בתשובה יחד עם ההכרה בהשגחת ה'.

הספר מסתיים בנבואות על המקדש ועל חלוקת הארץ. נבואות שנראות לכאורה 'קטנות' ומלאות בפרטים טכניים לעומת הנבואות שקדמו להן. אני חושב שדווקא הסיום הזה, המלא בפרטים, מייצג יותר מכול את החיים הטבעיים שיהיו בארץ בזמן הגאולה העתידה. לא שלטון של הקב"ה בזעם, בחמה שפוכה, אלא התנהלות יומיומית עדינה יותר. "וְשֵׁם הָעִיר מִיּוֹם ה' שָׁמָּה" (מח,לה) – הן המילים החותמות את הספר. לא תהיה ידיעה כפויה, בחמה שפוכה, על העם. כל ילד שיעבור ליד העיר יצביע ויגיד "ה' שמה". ידיעת ה' תהיה טבעית, לא משהו הרסני וכפוי.

כך יחזקאל מנבא את שילוב שני התפקידים שלו — ידיעת ה' ותשובת האדם.

[160] וכן משיח בן יוסף הוא המשיח המביא את הרקע הטבעי לגאולה, הרקע המייצג את מה שיתנהל על פי הדין, ומשיח בן דוד יביא את ההתגלות הרוחנית המייצגת את הרחמים.

גוף ונשמה

אהוד גרשוני

בפרק האחרון במסכת סנהדרין, פרק "חלק", מופיעות אגדות רבות.
ישנה נטייה לדלג על דברי אגדה, לא ללמוד אותם בעיון ולא להשקיע מאמץ רב בהבנתם. אך זו אינה הדרך, לעניות דעתי. חכמינו כתבו את אגדותיהם כדי שנלמד מהם מוסר, ולא כדי שיעטרו את דף הגמרא גרידא, או שיהוו 'פסק זמן' מהלימוד ההלכתי המורכב. האגדות אמורות לעטר את נפשנו ואת מידותינו ולהיות כענקים לגורגרותינו, ולכן עלינו לנסות לרדת לעומקם של דברי חכמים כדי להבינם. אי לכך, כל לומד שנתקל בדברי אגדה בלימודו, עליו לשאול עצמו איזה לקח או מוסר רצו חכמים שילמד מזו האגדה.
נזכיר בהקשר זה את דברי מורנו הראי"ה קוק בהקדמה לעין אי"ה, המבדיל בין המושגים הבאים:
א. פירוש
ב. ביאור
הפירוש, עניינו להסביר את דברי האגדה כפשוטם. האגדה על פניה סתומה, ובבואנו לפרשה אנו מתארים לְמה חכמינו התכוונו כשכתבו אותה בתלמוד, ומהו המסר שהם באו להעביר.
הביאור, עניינו כמו 'באר' — לדלות דברים הנובעים מתוך דברי האגדה, אך אינם בהכרח הפשט שלה. בבחינת 'קרא אסמכתא בעלמא' – אנחנו רוצים להציג רעיון מסוים, והאגדה משמשמת לנו טקסט טוב "לרכוב" עליו, והוא לנו מרכבה נוחה להעברת המסר שאנו הלומדים רוצים להעביר דרכה.
נציין גם שלכל אגדה יש אחת משתי מטרות: א. מוסר. ב. הצגת השקפה מסוימת.
האגדה שבה נעסוק במאמר זה, נכתבה עבור המטרה השנייה.

הדברים שאציע במאמר הזה בגדר ביאור הם כיוון שאין בידי היכולת והיומרה לטעון שאופן הקריאה שלי באגדה הוא בהכרח המסר שחכמינו באו להעביר על ידה. מי ייתן וה' יהא בעדי ובעזרי בביאור דבריהם הקדושים של חכמינו.

נראה את דברי האגדה שאותה ננסה בעז"ה לבאר במאמר זה. נביא גם את הגרסה במכילתא דרשב"י השופכת אור על הדברים בבבלי.

אמר ליה אנטונינוס לרבי: גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין, כיצד? גוף אומר: נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני – הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת: גוף חטא,

שמיום שפירשתי ממנו – הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה, אמשול לך משל, למה הדבר דומה: למלך בשר ודם, שהיה לו פרדס נאה, והיה בו בכורות נאות, והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא: בכורות נאות אני רואה בפרדס. בא והרכיבני ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא, והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס. אמר להן: בכורות נאות היכן הן? אמר לו חיגר: כלום יש לי רגלים להלך בהן? אמר לו סומא: כלום יש לי עינים לראות? מה עשה – הרכיב חיגר על גבי סומא ודן אותם כאחד. אף הקדוש ברוך הוא מביא נשמה וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד. שנאמר: "יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו". יקרא אל השמים מעל – זו נשמה, ואל הארץ לדין עמו – זה הגוף.[161]

שאל אנטונינוס את רבי, אמר לו: ומאחר שאדם זה מת, וגוף כולה, כלום הקב"ה מביאו לדין? אמר לו: עד שאתה שואלני על גוף טמא, שאליני על נשמה שהיא טהורה! משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם, שהיה לו פרדס [...],המלך פקח היה. מה עשה? הרכיב זה על גבי זה והיו מהלכין. אמר להן המלך: כך עשיתם ואכלתם! כך הקב"ה מביא גוף ונשמה ומעמידן בדין. אומר לגוף, מפני מה חטאת לפני. אומר לפניו, רבונו של עולם מיום שיצאת ממני נשמה אני מושלך כאבן. אומר לנשמה, מפני מה חטאת לפני? אמר לפניו, רבונו של עולם אני שחטאתי? גוף חטא! מיום שיצאתי ממנו לא טהורה אני לפניך?! הקב"ה מביא נשמה ומכניסה בגוף ודנן כאחד, שנאמר: "יקרא אל השמים מעל" – להביא נשמה, "ואל הארץ" – להביא את הגוף, ואחר כך "לדין עמו".[162]

הגמרא מתארת דיון בין אנטונינוס (ידוע בשם אַנְטוֹנִינוּס פִּיוּס, היה קיסר רומא משנת 138 עד 161 לספירה) לרבי יהודה הנשיא.

כפי שניתן לראות מהמשך הגמרא, היו כמה דיונים נוספים בין רבי יהודה הנשיא לבין אנטונינוס קיסר רומא, וניכר שהיו להם יחסים קרובים ושהם הרבו לעסוק בשאלות שברומו של עולם – פילוסופיות, תיאולוגיות ועוד.

האגדה שלנו עוסקת ביחסי הגוף, הנשמה והבורא יתברך.

המושג 'נשמה' עמום במקצת.

קיימים כמה הסברים לשאלה מהי הנשמה. אנו נלך לפי הפירוש שטוען שהנשמה היא חלק שונה לחלוטין מהגוף ואינה חומרית. הרצון החופשי נובע מן הנשמה, ולפיכך, בעולם הארצי, רק לבני אדם יש רצון חופשי. לפי תפיסה זו, לבעלי חיים אין נשמה, אלא רק גוף, ולפיכך אין להם רצון חופשי. מעבר

[161] בבלי סנהדרין, צא ע"א
[162] מכילתא דרשב"י פרק טו

לכך, בנשמה, שהיא עצמותו של האדם ועיקר אופיו, יש משהו מהאלוהות. כך הבינו חז"ל את לשון הפסוק "חלק א-לוה ממעל" (איוב לא,ב).

בפשט דבריה של האגדה, הקיסר טוען שכשאדם עובר עבירה ובאים לדונו בשמיים, גופו של האדם "טוען" שהוא חף מפשע, כיוון שלולא הנשמה, לולא הרצונות, הוא אינו שווה מאומה. אי לכך, היא הפושעת העיקרית. והנשמה טוענת גם כן, שלולא הגוף, היא מרחפת כציפור בשמיים, והיא כלל לא קשורה אליו. הקשר שלה אליו הוא שגרם לבסוף לחטא, אבל ברור שמי שחטא הוא הגוף, שהרי היא בכלל מנותקת ממנו. הרצונות שלה נבעו מהקשר אליו, והוא ה"מטמא" את רצונותיה הקדושים.
רבי עונה לו על ידי משל החיגר והסומא. הנמשל הוא, שכמו שהחיגר והסומא עשו את המעשה שלהם בשיתוף פעולה וכל אחד אינו יכול לבצע את זממו בלי השני, כך הגוף והנשמה נידונים כאחד בפני הקב"ה.

בטרם ננסה לבאר את דברי האגדה, ננסה להבין מה הנמשל ומה המשל שרבי מציג.
אנו צריכים להתאים את הנשמה והגוף – לחיגר ולסומא. הבנת איזה חלק במשל מתאים לכל אחד מהחלקים בנמשל, תעזור לנו לברר ביתר עומק את מהות הגוף והנשמה, שהרי לכך נועד המשל – לסייע לנו בהבנת המהויות הנמשלות על ידו.
אם כן, החיגר הוא אדם ללא רגליים, והסומא הוא אדם שאינו רואה. במשל מסופר שהסומא העלה על גביו את החיגר, וכך הם הצליחו להגיע לעץ התאנים. מהמשך דברי הגמרא: "אף ה' מביא נשמה וזורקה בגוף", נוכל להבין כי הנשמה היא הדבר העליון יותר, הנזרק מלמעלה (כמו בטענה שלה, שהיא פורחת באוויר כציפור), ולכן היא כמו החיגר המטפס על הסומא.
עוד ניתן להוכיח שהנשמה היא החיגר, כיוון שאין לה רגליים. היא איננה נמצאת על הקרקע, על העולם הפיזי. אבל היא כן רואה. יש לה עיניים ומבט על המציאות. הגוף, לעומת זאת, הוא הסומא. יש לו רגליים, הוא מחובר אל החומר, ואין לו בפני עצמו עיניים להביט לעומקם של דברים בעולם, דברים שאינם קשורים לקיומו גרידא.
נקודה נוספת במשל שכדאי להביט בה היא העובדה שבמשל, הסומא הוא שמציע את ההצעה. דבר זה תואם גם את מהותה של הנשמה באדם – היא הרוצה, היא המשתוקקת לטוב ולרע. הגוף הוא סטטי, אין לו חשקים או מחשבות.
בנוסף, בַמשל החיגר והסומא הוצבו כשומרים על הפרדס. מה עניין שמירה זו? ומהו הפרדס? ניגע בנקודה זו בהמשך המאמר.

נעבור כעת לעסוק בגופה של אגדה.

נשאלת השאלה, מה אנטונינוס טוען? על איזה דין הוא מדבר? מה הכוונה שהגוף והנשמה טוענים טענות? מתי נטענות הטענות הללו, אם הן בכלל נטענות? ועוד קשה, מה משמעות הטענות של הגוף והנשמה: "שמיום שפירשה ממני [...] שמיום שפירשתי ממנו"? למי אכפת מה היה קורה ביום שבו לא הייתם מחוברים זה לזה, הרי אתם מחוברים עכשיו (או ליתר דיוק, מחוברים הייתם בשעת החטא)! את מי מעניין מה היה אילולא חוברתם?

אם כן, כדי שדברי האגדה יעלו יפה, ניאלץ להניח שתי הנחות יסוד בהבנת הדברים.

א. אנטונינוס ורבי היו דנים לא אחת על נושאים ברומו של עולם. מדובר כאן על קיסר רומאי המציג אידיאולוגיה מסוימת, ועל נשיא ישראל, רבנו הקדוש, אשר גם לו אידאולוגיה שלמה. כך, נראה שעלינו להניח שמהדיון ביניהם תצא מסקנה אשר תאיר לנו את השקפתנו היהודית. שהרי אם לא כן, לשם מה נכתבה אגדה זו? וכי לא ידענו שהקב"ה מעניש את האדם באופן כולל על מעשיו ולא "מפצל" את דינו לגוף ולנשמה? מה חידש לנו אם כן רבי?

יתרה מזאת, ניתן לראות מהדיונים הקודמים בגמרא בין חכמי ישראל לאנשים מאומות העולם, שהדיונים במסקנתם מראים לבסוף על השקפת יסוד יהודית (ראו את האגדות שלפני סיפורו של רבי ואנטונינוס). חובה עלינו להניח שזוהי מטרתה של האגדה – להאיר את השקפתנו.

ב. אנטונינוס לא העלה על דעתו שישנו באמת דין ודברים בין הגוף לנשמה. זהו דבר שלא מתקבל על השכל הישר. אם כן, ברור שאנטונינוס בדבריו מתאר גם משל מסוים, משל לתפיסה שאותה הוא מעוניין להציג בפני רבי, והוא מצפה לשמוע את התשובה היהדות לתפיסה זו, או במילים אחרות, כיצד היהודים פועלים אחרת בכלל.

לאחר שהנחנו את שתי ההנחות לעיל, נוכל לגשת לביאור דבריה של האגדה.

מה משמעות ההיפטרות מן הדין המוזכרת בדבריו של הקיסר?

ניתן לומר שהדין הוא למעשה משל להסתכלות כוללת על חלקי האדם. כמו שכאשר אדם מגיע לבית דין, השופט מתבונן באדם העומד מולו ובוחן אותו בכלליות, על מעשיו, על עברו ועוד.

אם כן, מתקיים דין מסוים הכולל הסתכלות על אדם הכולל גוף ונשמה. בדין זה, מבחינים אנו בשתי מהויות שונות לחלוטין:

האחת – הגוף החומרי, המתכלה, המת.

השנייה – הנשמה הרוחנית, החיה, זו שאינה בת כיליון.

המהויות הללו סותרות זו את זו (לכאורה).

במכילתא דרשב"י[163] הסתירה בין המהויות מתעצמת באופן משמעותי: שם הנשמה מוצגת כטהורה והגוף כטמא, והמתח מורגש בצורה קיצונית הרבה יותר.

האדם מאזין לדילמה הזו בין גופו לנשמתו:

הגוף והנשמה מדברים על אותה סיטואציה, ומסיקים ממנה מסקנה שונה והפוכה לחלוטין: הגוף טוען שאם הנשמה הייתה פורשת ממנו, הוא לא היה שווה כלום. לכן לשיטתו המסקנה המתבקשת היא שהיא אשמה ושהיא החוטאת. היא הגיעה ונכנסה לאובייקט שאינו שווה דבר מצד עצמו, וגרמה לו לעשות אי אילו דברים. וכן הנשמה מסיקה את המסקנה ההפוכה מאותו טיעון בדיוק! שהרי היא טוענת שמהרגע שהיא פורשת ממנו, היא דבר כל כך עליון וגדול, שאין לה שום קשר אל העולם החומרי. זאת אומרת שהיא מצד עצמה משהו עליון, ועצם העובדה שהיא הושמה בגוף החומרי והרדוד, היא המנמיכה אותה. לולא הגוף, היא בכלל הייתה משהו עליון וגדול כל כך, ובכלל הגוף בעצם מה שהיווה את התשתית שלה לחטוא. הגוף טוען שלולא הנשמה הוא רדוד, והנשמה אומרת, שלולא הגוף היא עליונה ונעלית.

אנטונינוס למעשה רוצה לטעון שמטבע הבריאה נבראו כאן שני דברים שונים שאינם יכולים לעבוד ביחד. יש היירכיה בין הגוף לבין הנשמה, וחייב להיות ביניהם איזשהו נתק. חומר ורוח אינם יכולים לעבוד ביחד. ממילא למעשה כל אחד מהם יכול "לפטור עצמו מן הדין", כי הם טוענים שכל אחד פועל בכלל בספֵרה אחרת. הטענות של הגוף והנשמה הן בגדר סימן לזה שיש כאן איזשהו נתק מוכרח שלא אמור להשתלב. או שאתה בחומר או שאתה ברוח. הפטור מן הדין הוא בעצם טענה שאנחנו לא אמורים ללכת ביחד. הגוף והנשמה הם אנטיתזה אחד לשני, אנטיתזה מוגדרת ומהותית. הקיסר פונה לרבי יהודה הנשיא וטוען בפניו שהיהודים כביכול "עובדים על עצמם". הקיסר רואה ופוגש אנשי רוח יהודים, שאף על פי כן הם עובדי אדמה, משקיעים בגופם ועוד כהנה וכהנה.

הקיסר, לנוכח הלך הרוח הזה שהיה קיים אצל היהודים דאז, עומד משתומם ולא מבין מה הולך פה. הוא טוען בפני רבי ש"זה לא עובד ככה!", אי אפשר חומר ורוח ביחד. אז על מי אתם עובדים, היהודים? ויתרה מזו, אתם יוצאים קירחים מכאן או מכאן עקב העובדה שאינכם משקיעים את כל מאמציכם לא ברוח ולא בחומר!

כתשובה לטענות הקיסר, מגיע המשל של רבי המציג לקיסר הסתכלות אחרת על הדברים.

[163] מכילתא דרשב"י פרק טו

במשל רבי לא הציג מתח בין מהות אחת רדודה ואחת עליונה, כפי שהיה אמור להתבקש בהתאם לטענותיו של הקיסר. רבי מציג במשל שתי מהויות שלכל אחת ישנו חסר מסוים. לחיגר חסרות רגליים, ולסומא חסרות עיניים.

טענתו של רבי היא שהגוף והנשמה מקיימים יחסי גומלין וזקוקים זה לזה נואשות, גם הנשמה זקוקה לגוף! חומר ורוח הולכים ביחד, "דן אותם כאחד", הסתכלות אחת ושלמה. אי אפשר לחומר בלי הרוח ואי אפשר לרוח בלא החומר. המהות של האדם מתעצבת גם על ידי החומר שלו וגם על ידי הנשמה שלו. וכמו החיגר והסומא, הם משלימים אחד את השני.

אבל בעצם רבי אומר כאן יותר מזה.

כשאנחנו היהודים עוסקים גם בחומר וגם ברוח, איננו עובדים על אף אחד, כמו שמנסה לטעון הקיסר. אדרבה, העיסוק בחומר וברוח כאחד היא שמקדמת את האדם בצורה הנעלה ביותר.

אל לו לאדם להסתגף ולזנוח את גופו, וכן אל לו לאדם להשליך את נשמתו תחת אחד השיחים, ולענג את גופו כל כמה שהוא יכול.

הסתירה בין החומר לרוח אכן קיימת, אבל היא קיימת כאשר אנו באמת מסתכלים על הנשמה והגוף כשני אובייקטים נפרדים, ואיננו מחברים אותם לאחד.

זהו עומק העניין במשל של רבי שבו הגוף והנשמה משולים לחיגר וסומא, אשר לכל אחד מהם יש חסר במידה שווה. החיגר והסומא אכן סותרים זה את זה, אבל רק כשהם בנפרד, כשהם לא הולכים יחד ופועלים בשיתוף.

במכילתא דרשב"י הדברים מתבארים טוב יותר. שם מדובר ממש על הטומאה של הגוף ועל הטהרה של הנשמה ועל האיחוד ביניהם. למה הקב"ה דן אותם כאחד? כיוון שהם הולכים ביחד.

לגוף אין עניין בלי הנשמה, ולנשמה אין עניין בלי הגוף – מאיזו בחינה? מבחינה זו שהגוף משפר את הנשמה ומעלה אותה.

הקב"ה אומר לנשמה: בלי הגוף את לא טהורה באופן שלם. הטהרה השלמה שלך נובעת מעצם היותך קשורה לגוף. אין עניין שהנשמה תישאר מרחפת לה כציפור. "מיום שפירשתי מהגוף, לא טהורה אני לפניך?!" טוענת הנשמה (מובא במכילתא). ובעצם עונה לה הקב"ה, שלא באופן שלם. ובגלל זה היא נכנסת לגוף ומקבלת את שאר המעלות שהיא יכולה להשיג – ממנו ובעזרתו. וכן לגוף הקב"ה אומר, הנשמה היא שגרמה לו להיות עליון, והוא צריך להיות עליון כדי שהנשמה תוכל לרכוב על המרכבה הנאה והמשובחת ביותר[164].

[164] עיין ויקרא רבה לד, ג

אי לכך, הקב"ה (במכילתא דרשב"י) בתחילה מקבל את הטיעון של הגוף שאומר לו: 'מה אתה רוצה ממני? לך לנשמה.' ולאחר שהקב"ה הולך אל הנשמה הוא אומר לה שבאמת היא לא עליונה בלעדיו, והגוף, כשהוא איתה – אינו טמא! וממילא ה' חוזר לגוף, ואומר לו שהוא לא טמא כשהוא עם הנשמה. יש כאן הרמוניה. הגוף מעלה את הנשמה, וגם הנשמה מעלה את הגוף. הם לא שווים דבר אחד בלי השני. הנשמה לא עליונה ללא סיוע מהגוף, ולכן היא מוכרחת לרדת לגוף כדי להתעלות, וממילא מהרגע שהיא בגוף, הגוף הוא לא אבן מוטלת בקבר.

כשהגוף טוען שהנשמה חטאה, כוונתו שהיא המרכז, היא בפוקוס, ובה עלינו להתמקד. וכן הנשמה כשהיא טוענת שהגוף חטא, כוונתה שהוא העיקר, אבל היא בעיקרון מנותקת, פורחת באוויר כציפור.

ניתן גם לשים לב ללשון המכילתא, שבה מוזכר ש"המלך פיקח היה ולכן הרכיבן זה על גבי זה...". מדוע זו פיקחות? כיוון שבאמת המחשבה הראשונה, הלא חכמה במיוחד ואולי אף המזיקה, מראה את הנתק שבין הגוף והנשמה שאותו הקיסר מעוניין להציג. אבל הפיקחות היא – השילוב ביניהם. השימוש בשניהם, אי-זניחתו אף אחד מהם.

נחזור כעת לנקודה שדיברנו עליה בתחילת המאמר, לעובדה שהחיגר והסומא הוצבו כשומרים על הפרדס.

הפרדס הוא חייו של האדם, ועליהם מוצבים שני שומרים – נשמתו וגופו.

וכשהאדם "קוטף" מהבכורות הנאים, שאפשר לומר שהכוונה כאן היא לחיים עצמם, נעשה הדבר על ידי הגוף והנשמה <u>גם יחד</u>.

האדם בעזרת נשמתו וגופו יחד צריך לשמור על חייו, ולחיותם כראוי.

אדם שלא יחבר את החיגר על גבי הסומא, את הנשמה על גבי הגוף, לא יוכל להגיע אל קיום מצוותיו של ה' יתברך, ובוודאי שלהתקרב אליו יהיה לו קשה עד מאוד, וממילא תכלית חייו תימנע ממנו. שהרי, כיצד אפשרי לקיים מצוות שאמורות לקרבנו אל הבורא ללא גוף בריא? ללא דירה נאה או אישה נאה ה"מרחיבות דעתו של אדם", ומאפשרות לו להשיג בתורה עוד ועוד?

פעם אמר הרב דרוקמן שליט"א, שאם אי אפשר בלי הכלי, הוא כבר נעשה המטרה. אפשר לומר את זה גם כאן: אומנם הגוף הוא כלי ואמצעי, אבל מהרגע שהנשמה בתוכו, הוא נעשה קדוש גם הוא. "שכחנו שיש לנו בשר קודש, לא פחות ממה שיש לנו רוח הקודש", הרב קוק כותב. הגוף אומנם הוא הכלי, אך כיוון שאי אפשר בלעדיו, הוא כבר נהפך למטרה.

נמצאנו למדים שיש לחיבור הגוף והנשמה כמה מטרות מרכזיות:

הנשמה יורדת לעולם הזה ולגוף החומרי כדי להשיג יותר. מטרתה של הירידה של הנשמה לעולמנו זה, החומרי, השקרי, המתכלה, היא להשתמש בו כסיוע וכמרכבה להעלאה של הנשמה. הפגישה של הנשמה עם מקום רדוד ושקרי כמו העולם הזה, גורמת לה להשיג השגות ולראות דברים ומעלות שהיא לא האמינה שיש בה.

משל למה הדבר דומה? משל לאדם שנקלע למצב מצוקה ונחלץ ממנו ביתר עוז. לאחר ההצלה, האדם מסתכל על עצמו ואומר 'וואו, אילו יכולות אדירות יש לי'. אותו אדם לא היה מגלה את יכולות אלו לולא ההיכנסות אל אותו משבר. וכך גם הנשמה, מתעלה בזכות הירידה אל עולמנו זה, והגוף חייב לסייע לה. הוא המעלה אותה בחזרה למעלה, שלמה יותר. אנחנו צריכים להשקיע בגופנו כדי שהוא יוכל להיות מרכבה נאותה להשגת שאיפותיה ומטרותיה של הנשמה. אנחנו נשקיע בחומר, ועל ידי כך ההשקעה ברוח תתאפשר לנו ביתר קלות[165].

[165] מובן שקיימת הגישה הקבלית-חסידית המדגישה את העובדה שישנם ניצוצות גם בחומר עצמו, וסבורה שגם הנשמה מזככת את החומר ומעלה אותו, וזהו גם אחד מתפקידיה לפי גישה זו. הגישה המוצגת במאמר זה היא שיטתו של הרמב"ם אשר מדגיש את פחיתותו של החומר, וסבור שמטרתו של הגוף היא לעזור לנשמה להצליח במשימתה להתעלות ולהשיג יותר ויותר.

על המושג 'חסידות'
הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל

החסידות – התנועה שחוללו הבעש"ט ותלמידיו – זכתה לפרסום כה נרחב, עד שבגללה נזדהה עצם המושג 'חסידות' עם התנועה החסידית המיוחדת של הבעש"ט. אולם המושג 'חסידות' הוא ביטוי עתיק וכללי, המקיף אומנם את התנועה החסידית, אך ודאי שאינו מוגבל אך לה.

חסידים, ואפילו חסידות, כהשקפת עולם כוללת של החסידים הללו, אפשר לפגוש כבר בימי המשנה. אומנם עצם הבטוי "חסיד" נזכר גם בתנ"ך, אולם ספק אם הייתה לו משמעות מוגדרת כלשהי, ואם כן, נראה שהיא לא הייתה זהה למשמעות המאוחרת המשנאית שלו.

מזמן המשנה ואילך מצויים החסידים בכל הדורות, ואף שחסידים אלה היו יחידים (שלא כתנועה החסידית), הרי אפשר לראות קווים דומים של השקפה והתנהגות המאפיינים את החסידים לדורותיהם ולמקומותיהם השונים. ברור שיש הבדל גדול בין החסידים הראשונים של ימי המשנה (ולפניה) לבין חסידי אשכנז של ימי הביניים, או בין אלה לבין החסידים של ספרד למשל. אולם עם כל ההבדלים בתפישה, בתרבות ובהשקפה – אשר היו קיימים לרוב – נשאר עדיין קו היסוד של החסידות משותף לכולם.

מהו אותו קו אופי של החסידות לדורותיה? עצם האופי היסודי של החסידים נקבע כבר בימי המשנה והתלמוד, וההגדרות המצויות שם בנוגע לחסידים נשארו קבועות במשך כל הדורות, עם כל השנויים השונים בהבנתם ובתפיסתם. מכל הדברים וההגדרות המצויות אפשר לסכם קווי אופי ראשיים קבועים: החסיד נוהג לפנים משורת הדין. כלומר, אין החסיד מדקדק רק בהלכה הכללית והמקובלת, אלא הוא אף מותר משלו – בין בעניינים של בין אדם למקום ובין בעניינים של בין אדם לחברו. החסיד מדקדק אפוא בדינים יותר מאשר אדם אחר, ובמיוחד ובפרט הוא מחמיר על עצמו. איזהו חסיד? הנוהג לפנים משורת הדין. וכן: איזהו חסיד? המתחסד עם קונו.

מן הצד הזה, הרי החסיד, לא רק זה שהוא שומר הלכה כמקובל, אלא הוא שומר עליה יותר מאשר שהוא מחויב לעשות על פיה, ומשום כך, על פי הדירוג המקובל בגמרא, הרי החסיד הוא למעלה מן הצדיק. שכן הצדיק הוא הנוהג על פי הצדק, על פי שורת הדין, ואילו החסיד נוהג גם לפנים משורת הדין.

אולם לא דקדוק והקפדה בדין סתם הם המאפיינים את החסיד. נוסף לדקדוק וההקפדה, לעולם החסיד מקיים את המצוות לא מתוך שגרה פשוטה, אלא תמיד מתוך יחס רוחני עמוק. יחס זה מופיע

הן בדקדוק במצוות מיוחדות השייכות לאותו קו אופי, והן במחשבה וברגש דתי לבשעצמם. אופייני לכך שהחסידים הראשונים, למשל, היו מתפללים תשע שעות ביום – דבר המראה שהחסידות הייתה מתבלטת ביחס הנפשי המיוחד לא פחות מאשר בחומרות ובדקדוקים בקיום המצוות.

יכולים אנו אפוא לראות את קו החסידות כקו אופי אחד – הרצון בהתעלות מעל למסגרת ביצוע המצוות בלבד. הרצון להיות יותר יהודי מאשר מחייבת ההלכה, להגיע לקשר עמוק יותר, פנימי יותר ביהדות. קו אופי זה של החסידות נשאר בה לכל דורותיה וגוניה. מובן שחלו שינויים בתפיסת העולם של אותם החסידים, ולא הרי חסידי אשכנז כחסידי ספרד. אותה נטייה לקבלה ולמיסטיקה בחסידות האשכנזית, לעומת התעלות במוסר של חסידי ספרד. אולם אצל כל החסידים כולם נשאר הקו – להתעלות מעל ההלכה היבשה, להגיע לדרגה גבוהה יותר של קשר עם ה'.

החסידות של תלמידי הבעש"ט לא יצאה במובן זה מתוך הזרמים הכלליים של החסידות בכלל. ידוע שהבעש"ט לא פעל בחלל ריק – הוא מצא לפניו כבר חבורות של חסידים אשר הכירו בו כמנהיגם, וקיבלו את שיטתו, אולם צד החידוש בחסידות הבעש"ט אשר עורר בעיקר את ההתנגדות אליה היה הפיכת החסידות לדרך כללית – עבור העם כולו. הבקי במקורות יכול למצוא שהרבה דברים שנאסרו בשעת החרמים על החסידות, הותרו במפורש עבור קבוצות קטנות ו'בטוחות' של חסידים אחרים. ההתנגדות הייתה להפיכת דרך החסידות לדרך עבור הכלל. בעוד שבכל הדורות היו החסידים יחידים, כאלה שהיו מקודם בחינת "צדיקים", הרי שבהקמת תנועה חסידית היה משום חידוש גדול ובלתי מקובל.

עתה, לאחר שהחסידות הוכיחה את עצמה למעלה מכל ספק כתנועה חיובית ביותר, יש מקום לשאול מה היה באמת השיקול של הבעש"ט ותלמידיו שהפכו את החסידות לתנועה עממית. על פי המקורות החסידיים יכולים אנו לענות על שאלה זו בערך כך: מנהיגי החסידות גילו שהגיעה תקופה אשר בה לא ייתכן יותר להיות "סתם יהודי", בה לא ייתכן עוד לקיים מצוות מבלי להרגיש התעלות וטעם במצוות, ללמוד תורה מבלי להתייחס אליה מתוך הבנה גבוהה יותר. משום כך הם עשו את החסידות לתנועה כללית – אשר מטרתה להורות את הצורך בהתעלות ובחסידות לכל יהודי.

אף בדורנו יכולים אנו ללמוד את אחד הדברים הראשונים שבחסידות (שהרי דבר זה הוא שגרם לה להיקרא חסידות) – אי אפשר להיות יהודי סתם. אי אפשר לקיים את המצוות סתם על דרך השגרה. להיות יהודי אפשר רק אם נעשים חסיד – כלומר רוצים להגיע לכלל יחס נפשי ופנימי אל התורה ומצוותיה.

'חידושפע' מבית 'חבורת אשכולות'

תוכנית 'אשכולות' שואפת לגדל אנשי אשכולות – "איש שהכול בו[166]". התוכנית מאפשרת לחבריה להשקיע ולהעמיק בלימוד התורה בעיון, לרוחב ולעומק. הפירוש של רש"י על "איש שהכול בו", "תורה באמְתה ואין דופי ושכחה ומחלוקת[167]" – עומד גם הוא בהשראת התוכנית. אנחנו מבקשים לפתח לימוד בחבורה שיש בה "וכולם מקבלים זה מזה", אחוות לומדים וחברים, וכן חבורה שלימוד התורה בה מכוון להיות 'באמְתה' – כחלק מרכזי מעבודת ה', כל אחד לפי כדרכו. החבורה מורכבת מתלמידי כלל הביתות הגבוהות בישיבה (ט–יב), ומטרתה לגדול ולגדל תלמידי חכמים המשולים לאשכולות[168], שתורתם פרה ורבה[169] ונעשית להם כסם חיים[170] וכשעשוע[171]. כל זאת מתוך הקשבה עמוקה לדברי חכמים, מתוך אמונה גדולה בדבריהם ומתוך חופש, מעוף, ויצירתיות.

ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

[166] מסכת תמורה, טו ע"ב, מסכת סוטה, מז ע"ב "ואשכולות, כינוי על אדם הכולל המדות ומעלות והחכמות, לפי מיניהם והוא מה שאמרו 'אשכולות – איש שהכל בו'." (פירוש המשניות לרמב"ם, מסכת סוטה ט, ט)

[167] רש"י סוטה, מז ע"ב

[168] מסכת חולין, צב ע"א

[169] מסכת חגיגה, ג ע"ב

[170] מסכת יומא, עב ע"ב

[171] תהילים, קיט

חידושפע - ישיבת שפע התשפ"ב

"חידושפע", קונטרס חידושים, מאמרים ושירים של ישיבת שפע, מזמין את בני משפחת הישיבה להשתתף בשיח שעולה מבין דפיו של עלון זה בענייני הסוגיות הנלמדות במסכת סנהדרין, בעבודת ה', בענייני דיומא ובמעגל השנה היהודי.

קונטרס "חידושפע" מזמין את הקוראים ובני הישיבה לשלוח מאמרים, תגובות, שירים, כתיבות, וכמובן לעלעל בין הדפים ולשאוף מהרוח הישיבתית החסידית הלוחשת והבוערת של לימוד התורה ועבודת ה' בישיבה.